Dil ve Mit

Ernst Cassirer



çeviri
Onur Kuzgun



Felsefe

2. BASIM

Ernst Cassirer



Dil ve Mit

Ernst Cassirer (1874–1945): Alman filozof. Paul Natorp ve Hermann Cohen'in kurduğu Yeni-Kantçı Marburg Ekolu içinde yetişmiştir. Başlarda akıl hocası Cohen'in izini takip etmiş, sonra da idealist bir bilim felsefesi kurmaya çalışmıştır. Cohen'in ölümünden sonra bir simgecilik kuramı geliştirdi ve bilgi fenomenolojisini daha genel bir kültür felsefesine genişletmek için bu kuramı kullandı. Cassirer, 20. yüzyılda felsefi idealizmin en ünlü savunucuları arasında yer alır.

Onur Kuzgun: 1984 yılında Denizli'de doğdu. 2009 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Makine Mühendisliği Bölümünü bitirdi. 2011-2015 yılları arasında Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak bulundu. Felsefe alanında çevirmenlik yapmaya devam ediyor.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin: *Language and Myth,* Dover Publications Inc.; Dover ed edition (1 Jun. 1953).

Birinci Basım: Ocak 2018
İkinci Basım: Eylül 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Mustafa Yalçınkaya
Kapak Görseli: *The Tower of Babel*
constructing the tower. After illumination in Medieval Manuscript.
Account of the origin of languges, in Genesis 11:5-8.
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 154 Felsefe Dizisi: 36

ISBN: 978-605-9460-39-2

Dil ve Mit

Ernst Cassirer

Çeviri: Onur Kuzgun



İçindekiler

1
İnsan Kültürünün Örüntüsü İçerisinde Dil ve Mitin Yeri

Platon'un *Phaidros* diyalogu; Sokrates'in, karşılaştığı Phaidros'un kendisini şehrin kapılarının ötesine, İlissos'un kıyılarına doğru götürmesine nasıl izin verdiğine ilişkin bir betimlemeyle açılır. Platon, bu sahnenin dekorunu en ince ayrıntılarıyla resmetmiştir. Öyle ki söz konusu betimleme, klasik doğa tasvirlerinde neredeyse eşi olmayan bir cazibe ve rayihaya sahiptir. Sokrates ve Phaidros serin bir çayın kenarındaki uzun bir çınar ağacının gölgesine uzanırlar; ılık ve tatlı yaz yeli, ağustos böceklerinin şarkılarıyla yüklüdür. Bu manzaranın ortasında Phaidros, buranın -mite göre- Boreas'ın♣ peri Orithyia'yı kaçırdığı yer olup olmadığı sorusunu ortaya atar; zira burada su, bakirelerin oynaması ve yıkanması için gayet duru ve saydamdır. Bu öyküye, bu "mythologemler"e♦ inanıp inanmadığına ilişkin sorularla sıkıştırılınca Sokrates; pek inandığı söylenemezse de anlamına gelince ne diyeceğini bilmez durumda da olmadığı yanıtını verir. "Çünkü" der, "bu durumda bilginler gibi ilerleyip zekice bir yorumla Kuzey rüzgarı Boreas'ın Orithyia'yı arkadaşı Pharmacia ile oynarken şu-

---

♣ Kuzey rüzgarı tanrısı; Poyraz -çn.

♦ Mythologem (Almanca): Belli bir mitolojideki tekil bir öğe ya da motif. Claude Levi-Strauss'a atfedilen tanımla; bir mitin semantik ya da tarihsel bakımdan değişmeyen en küçük oluşturucu birimi -çn.

radaki kayalıkların üzerinden götürmüş olduğunu ve ölümünün bu şekilde gerçekleşmesi nedeniyle de onun tanrı Boreas tarafından kaçırıldığının söylendiğini ileri sürebilirdim (...) "Fakat ben" diye ekler, "kendi payıma Phaidros, her ne kadar bu tür şeyleri yeterince hoş bulsam da yine de böylesi yorumlamaların daha ziyade yapay ve sıkıcı bir iş olduğunu düşünüyorum ve bu işe dalmış bir kimseye de imrenmem. Çünkü bu kimsenin mecburen kentaurları ve kimeraları izah etmesi gerekecektir ve de kendisini bu tür yaratıkların, gorgonların, pegasusların, sayısız başka garip canavarların çokluğuna bilfiil gark olmuş durumda bulacaktır. Bunun yanında, her kim bu varlıklara inanmaz ve bazı olanaklı durumlara indirgeme maksadıyla onları çözmeye uğraşırsa, bu faydasız bilgelik türüne fazlaca zaman ayırması gerekecektir. Ancak benim böyle uğraşlar için hiç boş vaktim yok, bunun nedeni de sevgili dostum, henüz Delfi* düsturun talep ettiği şekliyle 'kendimi tanımıyorum'. Sonuçta kendim hakkında cahil olduğum sürece kendimi dışsal meselelerle meşgul etmek bana saçma görünüyor. Bu nedenle de bütün bu ihtimal dahilindeki şeyleri varmış kabul ediyorum, fakat onlar hakkında değil, kendim hakkında; benim hakikaten Tifon'dan daha karmaşık ve canavarca bir yaratık mı, yoksa, olur ya, doğası tanrısal ve soylu bir öz barındıran daha ılımlı ve basit bir canlı mı olduğum hakkında düşünüyorum." (Phaidros, 229d vd.)

Dönemin Sofist ve Retorikçilerinin kibar öğrenimin çiçeği ve kentli tinin zirvesi olarak yüksek bir saygınlık atfettikleri bu türden mit yorumu Platon'a söz konusu tinin tam da zıttı olarak görünmüştü; ancak onu kaba bir bilim (*ἄγροικος σοφία*) olarak nitelendirmek suretiy-

* Delfi'deki Apollon tapınağının girişinde yazan "kendini tanı!" kaidesine bir gönderme -çn.

le şiddetle eleştirmesine karşın, vermiş olduğu hüküm gelecek yüzyıllar boyunca bilginleri bu türden bilgeliğe kapılmaktan alıkoymadı. Platon'un zamanında bu entelektüel sporda Sofistlerle Retorikçiler nasıl birbirleriyle yarıştılarsa, Helenistik dönemde de aynı konuda Stoacılarla Neo-platoncular birbirleriyle yarıştılar. Ayrıca böyle bir araştırmaya bir araç olarak hizmet eden hep dil bilimi ve etimoloji bilimi oldu. Bu hortlaklar ve daimonlar* aleminde olduğu kadar mitolojinin daha yüksek menzillerinde de Faustçu vaat her zaman yürürlükte görünür; burada her mitsel figürün özünün doğrudan doğruya adından öğrenilebileceği varsayıldı. Ad ve özün birbirleriyle zorunlu ve içsel bir ilişki taşıdıklarını, adın nesneyi göstermekle kalmayıp aslında onun özü olduğunu, gerçek nesnenin adda bil kuvve içerildiğini ifade eden yaklaşım tam da mit üreten bilincin kendisinin asli varsayımlarından biridir. Felsefi ve bilimsel mitoloji de bu varsayımı kabul eder görünür. Bizatihi mitin ruhunda yaşayan ve dolaysız bir kanı olarak işlev gören şey, mitoloji biliminin düşünce sürecine ait bir postulat haline gelir; burada, adlar ve özler arasındaki yakın ilişki ve onların örtük özdeşliği öğretisi burada yöntembilgisel bir ilke olarak vazedilir.

Filozoflar arasında, sözgelimi güneş veya ay gibi doğal bir fenomenin mitsel-dinsel yüceltilişinin nihai kökeninde insanların bu nesnelere verdikleri adların yanlış yorumlanmasından başka bir şeyin olmadığını kanıtlamayı deneyen bilhassa Herbert Spencer oldu. Filologlar arasında ise Max Müller; filolojik çözümleme yön-

* Daímon: "tanrı ile kahraman arasında bir yerde bulunan doğaüstü varlık veya şey", bir kişiye doğumunda iliştirilip verilen ve iyi ya da kötü, o kişinin kaderini belirleyen cin (Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, (çev.) Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul: 2004, ss.61-62) -çn.

temini yalnızca, özellikle Vedacı din bağlamında, salt belli mitsel varlıkların doğasını açığa çıkartmanın bir aracı olarak değil, fakat aynı zamanda dille mit arasındaki bağlantıya değgin genel kuramı için bir çıkış noktası olarak almıştır. Ona göre mit ne tarihin olağanüstü bir söylenceye dönüştürülmesi ne de tarih olarak kabul edilen bir fabldır; mit tıpkı bunun gibi doğrudan, doğanın büyük biçimlerinin ve güçlerinin temaşasından da doğmamıştır. Onun nazarında mit adını verdiğimiz şey dil vasıtasıyla koşullanmış ve müzakere edilmiş bir şeydir; o, aslında temel bir kusurun, dilin doğasına özgü bir zayıflığının ürünüdür. Bütün dilbilimsel gösterme, delalet özü bakımından muğlaktır ve tüm mitlerin kaynağı bu muğlaklıkta, sözcüklerin bu "paronimi"sinde* yatar. Max Müller'in kuramını desteklediği örnekler tam da onun yaklaşımına özgüdür. Mesela, bir örnek olarak Deukalion ile Pyrrha hakkındaki söylenceye atıfta bulunur. Zeus'un onları insanlığı yok eden büyük tufandan kurtarmasının ardından yerden taşlar alıp omuzlarının üzerinden fırlatmaları üzerine taşların insana dönüşmesiyle Deukalion ile Pyrrha yeni bir ırkın atalarına dönüşürler. İnsanların kökeninin bu şekilde taşlar olması basitçe saçma ve her tür yorumlama çabasına meydan okur gibi duruyor; ancak Grekçede insanların ve taşların özdeş ya da en azından benzer ses veren adlarla gösterildiği, *λαοὶ* ve *λᾶας* sözcüklerinin uyaklı oldukları hatırlanır hatırlanmaz söz konusu köken aydınlığa kavuşmaz mı? Ya da Apollon'un kucaklamalarından annesi Toprağın onu bir defne ağacına dönüştürmesiyle kurtulan Daphne'ye ilişkin miti alalım. Yine bu miti "kavranır" kılabilen, ona herhangi türde bir anlam verebilen şey ancak dilin tarihidir. Kimdi

* Benzer söyleniş ya da yazılışa sahip olan sözcüklerin farklı sözlüksel anlamlara karşılık gelmesi -çn.

Daphne? Bu soruyu yanıtlayabilmek için etimolojiye gitmemiz, yani kelimenin tarihini soruşturmamız gerekir. "Daphne" sözcüğü Sanskritçe "Ahanâ"ya götürülebilir ve Ahanâ da Sanskritçede tan kızıllığı anlamına gelir. Bunu öğrenir öğrenmez, bütün mesele açık hale gelir. Phoibos* ile Daphne'nin öyküsü her gün gözlemlenebilecek bir şeyin tasvirinden ibarettir: ilk olarak, tan ışığının göğün doğu tarafında belirmesi, ardından nişanlısının peşinde acele eden güneş-tanrının yükselişi, sonra kızgın ışınların dokunuşuyla tan kızıllığının derece derece soluşu ve nihayet Toprak Ana'nın koynundaki ölümü ya da gözden kayboluşu. Sonuçta mitin gelişimi için belirleyici koşul doğal fenomenin kendisi değil, daha ziyade defneye ilişkin Grekçe sözcük (*δάφνη*) ile tana ilişkin Sanskritçe sözcüğün ilişkili olması durumudur; bu, bir tür mantıksal zorunlulukla, bu kelimelerin gösterdikleri varlıkların özdeşleştirilmesini gerektirir. Dolayısıyla [Max Müller'in] vardığı sonuç şudur:

"Mitoloji kaçınılmazdır, doğaldır, dilin doğal bir gerekliliğidir. Onu düşüncenin tezahürü ve dış biçimi olan dilde tanırız; o, aslında dilin düşünce üzerine düşürdüğü ve dil düşünceye bütünüyle tekabül edinceye kadar - kaldı ki hiçbir zaman edemeyecektir- kaybolması asla mümkün olmayacak koyu gölgedir. Mitoloji, hiç kuşku yok, insan düşüncesi tarihinin ilk dönemleri boyunca daha büyük bir yoğunlukla ortaya çıkmaktaydı, ancak o hiçbir zaman bütünüyle kaybolmaz. Buna bağlı olarak, tıpkı Homeros'un zamanında olduğu gibi bugün de mitoloji vardır, sadece onu algılayamıyoruz, çünkü bizzat kendimiz onun gölgesinin tam da içinde yaşamaktayız

* "Parlak" anlamına gelir. Apollon'un sıfatı ve adı olarak kullanılır (Pierre Grimal, Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma, (çev.) Sevgi Tamgüç, Kabalcı, İstanbul: 2012, s. 630) -çn.

ve hepimiz hakikatin öğle ışığından çekiniyoruz.* (...) Mitoloji en yüksek anlamda, zihinsel etkinliğin tüm olası sahalarında dilin düşünce üzerine uyguladığı güçtür."[1] Söz konusu bakış açısı ilişkili tüm alanlarda, dilsel çalışmalar kadar mitolojide, sanat kuramının yanı sıra bilgi kuramında da yinelenip duran tipik bir yaklaşımı temsil etmeseydi şayet günümüzün etimoloji ve karşılaştırmalı mitoloji araştırmalarının uzunca bir süredir terk ettiği bu tür görüş açılarına dönmek boş bir çaba gibi görünebilirdi. Max Müller için mitsel dünya özü itibarıyla bir yanılsama dünyasıdır; ancak, zihnin yanılgıyı ortaya çıkaran asli ve mecburi kendini aldatması keşfedildiğinde açıklamasını bulan bir yanılsamadır burada söz konusu olan. Bu kendini aldatmanın kökleri, her daim insan zihniyle alay eden, hatta onu kendi mirası olan anlamların o yanardöner oyununda tuzağa düşüren dilde yatmaktadır. Üstelik mitin olumlu bir denklem kurma ve yaratma gücünden ziyade -içerisinde, konuşmanın "patolojik" bir etkisini gözlemlediğimiz- zihinsel bir kusura dayanmasına ilişkin tasarım modern etnolojik literatürde bile yandaşlarını bulur.[2]

Fakat, asgari felsefi terimlerine indirgediğimizde söz konusu tutumun; nesnelerin gerçekliğini doğrudan ve tartışmasız surette sadece verili bir şey olarak, Platon'un dediği gibi, kelimenin düz anlamıyla elle tutulur bir şey (*ἀπρίξ ταῖν χεροῖν*) olarak gören toy gerçekçilliğin mantıksal bir sonucu olduğu ortaya çıkar. Eğer gerçeklik bu

* Güneş ışınlarının dünyaya dik olarak düştüğü öğle vaktinde nesnelerin gölgeleri bulunmaz. Aynı mecaza Nietzsche'de de rastlıyoruz. Bkz. "Büyük öğle" kavramı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* -çn.

[1] Max Müller, "The Philosophy of Myhthology", *Introduction to the Science of Religion*'a eklenmiştir (Londra: 1873) ss.353-355

[2] Örn., B. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York ve Londra: 1907), ss.115 vd.

tarzda kavranırsa, kuşkusuz bu katı yapıdaki gerçekliğe sahip olmayan her şey salt bir aldatmacaya ya da yanılsamaya çözünür. Hatta bu yanılsama son derece ince işlenmiş olup çevremizde en neşeli ve en tatlı renklerle uçuşabilir; bu durumda söz konusu imgenin hiçbir bağımsız içeriğinin, hiçbir özsel anlamının bulunmadığı olgusu aynen kalır. O, aslına bakılırsa, bir gerçekliği yansıtır; ancak hiçbir zaman karşılayamayacağı ve hiçbir zaman uygun biçimde resmedemeyeceği bir gerçekliği. Bu bakış açısından tüm sanatsal yaratım hiçbir zaman özgün olamayacak, salt bir taklit haline gelir. Yalnız duyusal olarak sunulmuş bir modelin basit taklidi değil, aynı zamanda idealleştirme, tarz ya da üslup olarak bilinen şey de bu hükme en sonunda boyun eğmek durumundadır; zira resmedilecek nesnenin çıplak "hakikati"yle ölçüldüğünde idealleştirmenin kendisi öznel bir yanlış kavrayış ya da tahriften ibarettir. Üstelik öyle görünür ki zihinsel gebeliğin tüm diğer süreçleri aynı tür korkunç çarpıtmayı, nesnel gerçeklikten ve deneyimin dolaysız verisinden aynı kopuşu içerir. Gerçekliğin kendisini yakalayamadıklarından ötürü onu temsil etmek, bir nebze olsun tutabilmek için tüm zihinsel icraatlar simgeler kullanmaya güdülmüşlerdir. Ancak tüm simgecilik aracılığın lanetini üzerinde taşır; açığa vurmaya uğraştığı şeyi örtmeye mahkumdur. Dolayısıyla konuşmanın sesi, öznel ve nesnel olagelişleri, "iç" ve "dış" dünyayı "ifade etmeye" çabalar; ancak bu çabasından ona kalan yaşam ve varoluşun bireysel tamlığı değil, onun yalnızca ölü bir kısaltmasıdır. Dile getirilen sözcüğün yaptığını ettiği bütün bu "gösterme" salt bir imadan ibarettir; fiili deneyimin bütünselliği ve somut renkliliği karşısında her zaman zayıf ve boş bir kabul olarak görünmek durumunda olan bir "ima". Bu, dış dünyanın yanı sıra iç dünya hakkında da doğrudur:

"Ruh konuştuğunda, heyhat, konuşan artık *ruh* değildir!"♣

Bu noktadan, modern kuşkucu dil eleştirmenlerinin vardıkları sonuca ulaşmak için geriye tek bir adım kalır: dilin iddia edilen her doğruluk içeriğinin eksiksiz bir tasfiyesi ve bu içeriğin tinin bir fantazmagoryasından• ibaret olduğunun idraki. Dahası, bu görüş açısından yalnız mit, sanat ve dil değil, fakat kuramsal bilginin kendisi bile bir fantazmagorya haline gelir; zira bilgi bile şeylerin hakiki doğasını oldukları gibi yeniden üretemez, ancak onların özlerini "kavramlar" içerisinde çerçeveler. Ama kavramlar düşüncenin -bize nesnelerin hakiki biçimlerini vermek yerine daha çok düşüncenin kendisinin biçimlerini gösteren- tarif ve yaratımlarından başka nedir ki? Sonuç olarak bilimin gerçek dünyanın fenomenlerini sınıflandırmak, düzenlemek ve özetlemek için geliştirdiği bütün şemalar keyfi şemalardan -zihnin, şeylerin doğalarını değil, düşüncenin doğasını ifade eden hayali örgülerinden- ibaret hale gelecektir. Sonuçta mit, dil ve sanatın yanı sıra bilgi de bir tür kurguya indirgenmiştir; kendisini yararlılığıyla cazip gösteren, fakat eriyip yok olmaması için herhangi bir katı doğruluk ölçütüyle ölçülmemesi gereken bir kurguya.

Tinin bu kendi kendini çözüşü karşısında tek bir çare vardır: Kant'ın kendi "Kopernicusçu devrimi" olarak adlandırdığı şeyi tam bir ciddiyetle kabul etmek. Zihinsel biçimlerin içeriğini, anlamını ve doğruluğunu, onlarda yeniden üretildiği varsayılan dışsal bir şey ile ölçmek yerine doğruluklarına ve özsel anlamlarına yönelik ölçütleri ve ölçüyü söz konusu biçimlerin kendile-

---

♣ "*Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr." F. Schiller 'Sprache' -en.

• Gerçek ya da hayali imgelerin düş benzeri dizisi, aldatıcı görüntü - çn.

rinde bulmamız gerekir. Onları salt başka şeylerin kopyaları olarak almak yerine bu tinsel biçimlerin her birinde doğalarından gelen bir doğuş yasası görmemiz gerekir; başlangıçta gerçek [real] varoluşun sabit kategorileri ile verilmiş bulunan bir şeyin salt bir kayıt altına alınışından daha fazlası olan özgün bir ifade yolu ve eğilimi yani. Bu bakış açısından mit, sanat, dil ve bilim simgeler olarak ortaya çıkar; salt, ima ve alegorik tercümeler yoluyla verili bir gerçekliğe atıfta bulunan remizler anlamında değil, fakat her biri kendine ait bir dünya üreten ve vazeden kuvvetler anlamında. Bu alanlarda tin kendisini, bir gerçeklik, düzenli ve belirli bir Varlık varsa şayet yalnız onun sayesinde olan o içten belirlenmiş diyalektik içerisinde sergiler. Dolayısıyla özel simgesel biçimler taklitler değil, fakat gerçekliğin organlarıdır, çünkü bir tek onların aracılığıyladır ki gerçek olan herhangi bir şey zihinsel idrak için bir nesne haline gelir ve böylelikle bizim için görünür kılınır. Hangi gerçekliğin bu biçimlerden ayrı olduğu ve gerçekliğin bağımsız özniteliklerinin neler olduğu sorusu burada konu dışı hale gelir. Zihin için, ancak belirli bir biçimi olan görünür olabilir; fakat her varoluş biçimi kaynağını özel bir görme yolunda, özel bir zihinsel tarifte ya da anlama değgin özel bir sezgide bulur. Dil, mit ve bilim bir kez böyle düşünsel biçimler olarak kavrandığında temel felsefi sorun artık onların, deyim yerindeyse, katı ve tözsel dayanaklarını teşkil eden mutlak bir gerçeklikle olan ilişkileri değildir. Merkezi problem artık onların karşılıklı olarak birbirlerini sınırlama ve birbirlerine yaptıkları eklemelere ilişkindir. Tinsel gerçekliğin inşasında hepsi organik olarak birlikte işlev görse de yine de bu organların her birinin kendi bireysel ödevleri vardır.

Bu açıdan, dil ve mit arasındaki ilişki de yeni bir ışık

altında görünür. Artık bu, söz konusu fenomenlerden birini ötekinden türetme, birini öbürünün terimleriyle "açıklama" meselesi değildir; zira bu her ikisini eşitlemek, onları kendilerine özgü özelliklerinden soymak olurdu. Eğer mit gerçekten, Max Müller'in kuramındaki gibi, dilin düşünce üzerine düşürdüğü karartıcı gölgeden ibaret olsaydı bu gölgenin hep öz ışığının bir halesi içindeymiş gibi görünmek zorunda oluşu, genellikle şeylerin dolaysız gerçekliği olarak adlandırdığımız şeyi gölgede bırakan -o derece ki ampirik ve duyusal deneyimin zenginliğinin bile karşısında sönükleştiği- kendisine ait olumlu bir canlılık ve etkinlik geliştirmek zorunda oluşu hakikaten gizemli olurdu. Wilhelm von Humboldt'un dil problemiyle bağlantılı olarak söylediği gibi: "İnsan en başta -hatta, duyumsaması ve eylemesi algılarına bağlı olduğundan, münhasıran- nesneleriyle; ama nesnelerinin, dilin onları kendisine sunduğu halleriyle yaşar. O, dili kendi varlığının dışına büktüğü aynı süreçle, kendisini onun içinde kapana kıstırır ve her bir dil ait olduğu halkın çevresinde bir büyü halkası çizer, bir halka ki bir başkasına adım atmak dışında ondan bir kaçış yoktur."[3]

Bu, muhtemelen, insanoğlunun temel mitsel fikirleri için, dil için olduğundan daha çok geçerlidir. Bunun gibi kavrayışlar hazır-yapım bir Varlık dünyasından seçilip ayrılmış değillerdir; görkemli bir sis gibi edimsel dünyanın üzerinde yüzmek üzere sabit, ampirik ve gerçekçi varoluştan buharlaşan fantezi ürünlerinden ibaret değildirler; onlar ilkel bilince Varlığın bütünlüğünü sunarlar. Kavrayışın mitsel biçimi ampirik varoluşun belli kesin öğelerine ayrıca eklenen bir şey değildir; bunun yerine, birincil "deneyimin" kendisi mitin imgelerine

---

[3] W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, "Gesammelte Schriften", VII/1, 60.

bürünür ve onun havasıyla doyar. İnsan ancak bu biçimlerle yaşadığı ölçüde nesnelerle yaşar; kendisini ve çevresini -içerisinde gerçeklikle temas etmekle kalmayıp birbirleriyle kaynaştıkları- bu esnek ortama girmeye bıraktığından, gerçekliği kendisine, kendisini de gerçekliğe açar.

Bu nedenle miti ortaya çıkardığı varsayılan ve bu demektir ki mitin güya kendilerinden serpilip yayıldığı deneyim ve nesneler alanını araştırmak suretiyle mitin köklerini bulmayı vadeden tüm o kuramlar, her zaman tek-yanlı ve uygunsuz olarak kalmak durumundadırlar. İyi bilindiği gibi, bunun gibi açıklamaların sayılarının çokluğu, mit üretiminin gerçek çekirdeği ve nihai kökeni hakkındaki öğretilerin geniş çeşitliliği, neredeyse nesneler dünyasının kendisi kadar alacalı bir görünüm arz eder. Mitlerin kökenleri kâh belli somut durum ve deneyimlerde, özellikle rüya görme fenomeninde, kâh doğal olayların temaşasında bulunur. İkinci durumda kökenler, daha ziyade güneşin, ayın, yıldızların ya da bunlar değilse, fırtınalar, şimşek ve gök gürültüsü gibi büyük olayların gözlemiyle sınırlanır. Böylece ruh mitolojisini ya da doğa mitolojisini, güneş, ay ya da gök gürültüsü mitolojisini kendinde mitolojinin temeli kılmak için tekrar tekrar girişimlerde bulunulmuştur.

Ancak bu girişimlerden biri başarılı olacak olsaydı bile, bu, mitolojinin felsefe için arz ettiği gerçek sorunu çözmezdi, en iyi durumda ancak onu bir adım geriye itelerdi. Zira dolaysız ve kökensel olarak merkezinde duran nesneyi belirlemekle yapılacak bir mit tarifi anlaşılamaz ve takdir edilemezdi. Gerçekle ilgili şu meseleyi mi yoksa bu meseleyi mi kapsıyor oluşuna, fiziksel işleyişlerin mi yoksa bizzat fiziksel şeylerin mi yorumu ve izahıyla ilgilendiğine -ve ikinci durumda bunların tam olarak hangi tikel şeyler olabileceğine bağlı olmaksızın

mit her hâlükârda, tinin bir mucizesi ve gizemdir, öyle de kalır. Bütün mitolojiyi temel bir yıldız mitolojisine çözündürmek olanaklı olsaydı bile mitsel bilincin yıldızların temaşasından çıkardığı şey, onlarda doğrudan doğruya gördüğü şey, onların ampirik gözleme sundukları görünüşten ya da onların, doğal fenomenlere uygulanan teorik kurgulama ve bilimsel "açıklamalarda" hesaba katılma yollarından yine de kökten biçimde farklı bir şey olacaktı. Descartes kuramsal bilimin hangi nesneyle ilgilendiğine bağlı olmaksızın özü itibarıyla aynı kaldığını söylemişti; tıpkı güneş ışığının ne kadar çeşitli ve çok sayıda şeyi aydınlatacağına bağlı olmaksızın aynı olması gibi. Aynısı belki herhangi bir simgesel biçim hakkında, dil, sanat ya da mit hakkında da söylenebilir; çünkü bunların her biri tikel bir görme yoludur ve kendi içinde kendi tikel ve özel ışık kaynağını taşır. Tasavvurun işlevi, kavramsal bir aydınlanmanın şafağı hiçbir zaman şeylerin kendilerinden gerçekçi bir biçimde türetilemez ya da nesnel içeriklerinin doğası üzerinden anlaşılamaz. Çünkü, o, belli bir perspektiften 'ne gördüğümüze' ilişkin bir soru değil, fakat perspektifin kendisine ilişkin bir sorudur. Eğer sorunu bu şekilde tasarlarsak, bütün bir mitin tek bir konuya indirgenişinin bizi çözüme hiç yaklaştırmayacağı kesinlikle açıktır. Hatta bu tutum gerçek bir yanıta ulaşma umudumuzu her zamankinden daha da uzağa götürür. Zira, bugün, dilde, sanatta ve mitolojide insan zihniyetine ilişkin bizatihi gösterilebilir olan, fakat başka bir şeyin terimleriyle daha öte herhangi bir açıklamaya elverişli olmayan çok sayıda arketipsel fenomen görüyoruz. Gerçekçiler bunun gibi tüm açıklamalar için her zaman, belirli bir biçimi ve kendine ait doğal bir yapısı olduğu düşünülen sözümona "verili"yi sağlam zeminleri olarak varsayarlar. Söz konusu gerçekliği nedenlerin ve etkilerin, şeyle-

rin ve özniteliklerin, durumların ve süreçlerin, durağan nesnelerin ve hareketlerin tümleşik bir bütünü olarak kabul ederler; onlar için tek sorun mit, dil ya da sanat gibi tikel bir zihinsel ürünün aslen bu öğelerin hangisini somutlaştırdığıdır. Soruşturulan fenomen, sözgelimi, dil ise eğer, onların doğal sorgulama hattı, şeylere yönelik adların mı durumlara veya eylemlere yönelik adların mı önce geldiği yoksa tersi mi olduğu -diğer deyişle, isimlerin mi yoksa fiillerin mi konuşmanın ilk "köklerini" teşkil ettiği olmak durumundadır. Ancak burada varsayılan ayrımların; yani gerçekliğin şeyler ve süreçler, kalıcı ve geçici boyutlar, nesneler ve eylemler açısından çözümlenmesinin verili olgunun dayanaklarından biri olan dili öncelemediği, fakat dilin kendisinin bunun gibi izahları başlatan ve onları kendi sahasında geliştiren şey olduğu anlaşılır anlaşılmaz söz konusu problemin kendisi sahte görünür. O halde dilin bir "ad kavramları" ya da "fiil kavramları" evresiyle başlayamayacağı, aksine dilin bu biçimler arasındaki- kalıcının geçiciye karşı konumlandığı, Varlığın da Oluşla karşıt kılındığı büyük tinsel "buhran"ı beraberinde getiren- ayrımı üreten vasıtanın ta kendisi olduğu ortaya çıkar. Öyleyse asli dilsel kavramlar; bu ayrımlara öncel bir şey; bir kayıtsızlık hali ve özel bir denge hissi içinde, adsal kavramlaştırmaya ait katmanla fiilsel kavramlaştırmaya ait katman arasında, şeylik ve olaysallık arasında kalan biçimler olarak anlaşılmalıdır.

Benzer bir muğlaklık mitsel ve dinsel düşüncenin gelişimini geriye doğru izleyebileceğimiz en erken evrelerin de ayırt edici özelliği gibi durmaktadır. Dünyanın, inceleme ve gözlemimize kendisini, her biri kusursuzca belirlenmiş kendi uzamsal sınırlarına sahip kesin biçimlerin -ki dünyaya özgül bireyselliğini veren bu biçimlerdir- bir örüntüsü olarak sunmak durumunda olması bi-

ze ancak doğal görünür. Onu bir bütün olarak görsek de bu bütün yine de birbirinden açıkça seçilebilir birimlerden oluşur; birbirlerinin içinde erimeyip her birini tüm diğerlerinin kimliğinden kesin biçimde ayrı olarak saptayan kimliklerini muhafaza eden birimlerden oluşur. Ancak mit üreten bilinç için bu ayrık öğeler bu şekilde ayrık olarak verilmezler, bunun yerine bütünden kökensel olarak ve derece derece türetilmeleri gerekir; çünkü burada bireysel biçimleri seçip ayırma ve sınıflandırma sürecinden henüz geçilmemiştir. Bu nedenle, soyut analitik yaklaşımımızdan ayırt edilmesi için mitsel zihin durumu "karmaşık" durum olarak nitelendirilmiştir. Sözgelimi, bu ifadeyi türeten Preuss, kapsamlı bir şekilde çalıştığı Cora yerlilerinin mitolojisinde gece göğü ve gündüz göğü fikirlerinin güneşe, aya ve bağımsız yıldız takımlarına ilişkin fikirleri öncelemek durumunda olduğuna işaret eder. Preuss ilk mitsel itkinin bir güneş-tanrı ya da ayla ilgili bir ilah üretmeye değil, fakat bir yıldız topluluğuyla ilgili bir tanrı üretmeye yönelik olduğunu ileri sürer. "Aslına bakılırsa, güneş-tanrı tanrılar hiyerarşisinde ilk sırayı tutar, ancak (...) çeşitli yıldız tanrıları ona vekalet edebilir. Zaman bakımından ondan önce gelirler. Güneş-tanrı, herhangi birinin ateşe atlaması ya da atılması yoluyla onlar tarafından yaratılır; gücü onların gücünce etkilenir ve kendisine kurban edilenlerin -yani yıldızların- kalpleriyle beslenerek yapay olarak canlı tutulur. Yıldızlı gök, güneşin varoluşu için gerek koşuldur; Coralıların ve antik Meksikalıların bütün dinsel tasavvurunda bu merkezi tasarımdır ve dinlerinin daha öte gelişiminde birincil bir etmen olarak görülmelidir."[4]

---

[4] Preuss, *Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora Indianer*, Leipzig: 1912. Ayrıca krş., Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, ss. 9 vd.

Burada gece göğüne atfedilen işlevin aynısı İndo-Cermen ırklarında gündüz göğüne isnat edilir görünür. Onların dinleri; ayrışmamış bütünsel bir deneyim olarak ışık tapımının, yalnızca onun aracı-ortamı ve tikel tezahürleri olarak görünen göksel cisimlere yönelik tapımı öncelediğine dair pek çok emare sunar. Sözgelimi Avesta'da Mithra, sonraki çağlarda olduğu gibi bir güneş-tanrı değildir; o, göksel ışığın tinidir. Güneş doğmadan *önce*, dört beyaz atın çektiği, gün boyu göğün yolunu izleyecek arabasına binmek üzere dağ doruklarında görünür; gece geldiğinde uyumamış vaziyette hâlâ yeryüzünü belli belirsiz parıldayan bir ışıkla aydınlatmaktadır. Onun güneş ya da ay olmadığı, herhangi bir yıldız ya da tüm yıldızlar topluluğu olmadığı bize açıkça anlatılır; o, onlar aracılığıyla, bin kulağı ve bin gözüyle her şeyi algılar ve dünyaya göz kulak olur.[5]

Burada, mitsel kavrayışın başlangıçta nasıl yalnızca ışık ve karanlık arasındaki muazzam, kökensel ve nitel karşıtlığı yakaladığını ve onları nasıl belirli karakterlerin ancak aşama aşama kendisinden çıktığı tek bir öz, tek bir karmaşık bütün olarak ele aldığını somut bir örnekte görüyoruz. Dilin tini gibi mit üreten zeka da ayrık ve bireyselleşmiş biçimlere ancak onları "vazettiği", onları saf ve bozulmamış görüsünün farklılaşmamış bütününden yonttuğu müddetçe "sahip olur".

Tıpkı dil gibi mitin de "şeyler" dünyamızın zihinsel kurulumunda icra ettiği o belirleme ve ayrım yapma işlevine dönük bu idrak bir "simgesel biçimler felsefesinin" bize öğretebileceği her şey gibi duruyor. Felsefe haddi zatında daha ileri gidemez; ortaya çıkışın muazzam sürecini *in concreto*[*] bize sunmaya ve onun aşama-

---

[5] Yaşt X, 145; Yasna I, ii (35); Krş. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Brüksel: 1899), I, s. 225.

[*] (Lat.) Somut bir anlamda, somut olarak -çn.

larını bizim için ayırt etmeye yeltenemez. Ancak arı felsefe, böyle bir evrimin genel, kuramsal bir resmiyle kısıtlanmışsa da belki filoloji ve karşılaştırmalı mitoloji ana hatları doldurabilir ve felsefi kurgulamanın ancak ima yollu taslağını çizebileceği şeyi kendinden emin, açık seçik fırça darbeleriyle resmedebilir. Tanrısal isimlere ilişkin yapıtında Usener bu yöndeki ilk ve harikulade adımı attı. Kitabına verdiği ve onu mutlak surette felsefi sorunların ve sistematik ele alışın alanına taşıyan alt başlık "Dinsel Kavramlaştırmanın Bilimine Yönelik Bir Deneme"dir (*Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*). Tanrısal varlıkların tarihinin, onların birtakım kabilelerde peş peşe ortaya çıkışlarının ve gelişimlerinin izini sürmek, diye anlatır bize Usener, erişilebilir bir hedef değildir; mitsel fikirlerin bir tarihi ancak yeniden inşa edilebilir. Bunun gibi tasavvurlar, ilk bakışta ne kadar çok katmanlı, çeşitlenmiş ve heterojen görünürlerse görünsünler içsel yasallıkları vardır; imgelemin sınırsız kaprisinden kaynaklanmazlar, aksine hissiyatın ve yaratıcı düşüncenin belirli caddelerinde yürürler. Bu, mitolojinin koymak istediği özsel yasadır. Mitoloji mit bilimi (*λόΥος*) ya da dinsel kavramlaştırma biçimlerinin bilimidir.[6]

Onun bu alandaki bulguları muhakkak ki insan zihnini *ab initio*♣ mantıksal kategorilerle donatılmış olarak görmeye eğilimli olan filozofların durup düşünmelerini sağlayacaktır. "Zihinsel evrimde, insan zihninin düşünce ve kavramlaştırma için ağır ağır çabaladığı, tasavvur ve konuşmanın şimdikinden bir hayli farklı kurallarını takip ettiği uzun dönemler oldu", gözleminde bulunur: "Filoloji ve mitoloji iradi olmayan ve bilinçdışı kavram-

---

[6] Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung,* Bonn: 1896, s. 330 özellikle krş. s. V vd.

♣ (Lat.) Baştan beri -çn.

laştırma süreçlerini açığa çıkarmadan epistemolojimiz gerçek bir temele sahip olmayacak. Özgül algıyla genel kavramlar arasındaki yarık akademik kavramlarımızın ve düşünmeyi bizim yerimize gerçekleştiren bir dilin bizi varsaymaya ittiğinden çok daha geniştir. Öylesine geniştir ki dilin kendisi, insanın bilinçli farkındalığı olmaksızın süreci hazırlayıp tetiklemeseydi nasıl kapatılabileceğini hayal edemezdim. Gündelik, bireysel ifadeler çoklusundan *tek* bir ifade çıkartan; gösterimini, delaletini -onların hepsini gösterebilecek kadar- daha fazla sayıda özel örneğe genişleten ve bir cins kavramını ifade gücü kazanana dek yayan tek bir ifade çıkmasına neden olan dildir." (s. 321).

Burada, o halde, felsefeyi kendi soruşturmalarından çıkan yeni bir soruyla yüz yüze getiren kişi dilin ve dinin araştırmacısı, yani şu filologdur. Üstelik Usener yeni bir yaklaşıma işaret etmekle kalmamış bu gayeyi dilin tarihinden ve sözcüklerin, özellikle de tanrısal isimlerin dakik çözümlemesinden gelen tüm ipuçlarına uygulayarak o yaklaşımı kararlılıkla izlemiştir de. Bunun gibi hiçbir gerece hakim olmayan felsefenin, insan bilimlerinin kendisine sunduğu söz konusu sorunla baş edip edemeyeceği ve böylesi bir meydan okumaya yanıt verebilmesi için hangi entelektüel kaynaklarla bağlantı kurması gerektiği sorunu doğal olarak ortaya çıkar. Dilin ve dinin fiili tarihinden başka, bizi birincil dilsel ve dinsel kavramların kökenine yaklaştırabilecek herhangi bir hat var mıdır? Yoksa, bu noktada, bu gibi tasavvurların doğuşunu bilmek onların nihai anlamlarını ve işlevlerini bilmekle bir ve aynı şey midir? Bu, ilerleyen sayfalarda tartışmayı vadettiğim meseledir. Usener'in problemini tam olarak kendisinin şekillendirdiği biçimde ele alacağım; ancak söz konusu problemle dilbilimsel ve filolojik mülahazalardan daha farklı zeminlerde uğ-

raşmayı deneyeceğim. Usener bunun gibi bir yaklaşımın yerinde hatta gerekli olduğunu bizzat belirtmiştir, zira ana meseleyi salt dilsel ve entelektüel tarihin bir konusu olarak değil, fakat aynı zamanda mantığın ve epistemolojinin konusu olarak denklemleştirmiştir. Bu, söz konusu ikinci dalların da semantik ve mitsel kavramlaştırma problemini kendi görüş açılarından ele alabileceklerini ve onu kendi yöntembilgisel ilke ve yordamlarıyla işleyebileceklerini önden varsayar. Mantık bilimi, bu genişlemeyle ve mantıksal sorgulamanın alışıldık sınırlarının bu bariz aşılışıyla gerçek anlamda kendi alanına gelir; ayrıca arı kuramsal akıl alanı da bilfiil belirlenmiş ve zihinsel varlık ve gelişimin öbür katmanlarından ayırt edilmiş olur.

2
Dinsel Tasavvurların Evrimi

Ne var ki, bu genel amaca dönük hamleye geçmeden önce, kuramsal yorum ve inşalarımız için somut bir temele sahip olmak adına Usener'in dil ve din tarihi alanındaki çalışmalarının aydınlığa kavuşturduğu bağımsız olguları kavramalıyız. Usener, teolojik kavramların Tanrısal adlar dizini aracılığıyla izlediği evriminde üç ana evre ayırt eder. Bu evrelerin en eskisine "anlık tanrıların" üretimi işaret eder. Söz konusu varlıklar doğanın bir gücünü kişileştirmedikleri gibi insan yaşamının kimi özel boyutlarını da temsil etmezler; onlarda yinelenen hiçbir kişisel özellik ya da değer muhafaza edilmiş ve mitsel-dinsel bir imgeye dönüştürülmüş değildir; bu türden bir tanrısal varlık bütünüyle ani bir şey, nesnelleştirilmesi ve dışa doğru boşalımı "anlık tanrı" imgesini üreten uçucu, ortaya çıkıp kaybolan zihinsel bir içeriktir. İnsanın edindiği her izlenim, onda uyanan her dilek, onu cezbeden her umut, tehdit eden her tehlike onu bu şekilde, dinsel olarak etkileyebilir. Kendiliğinden doğan hissin kişinin karşısındaki nesneye ya da kendi kişisel durumuna veyahut da onu şaşırtan bir güç gösterisine bir kutsallık havası vermesine izin verin yeter; anlık tanrı artık deneyimlenmiş ve yaratılmıştır. Bu tanrı, kendisini burada, orada ve her yerde, çeşitli yer ve zamanlarda ve de farklı kişiler için aşikar edebilecek bir kuvvetin parçası olarak değil, fakat ancak burada ve şimdi, tek bir bölünmez deneyim anında ve ancak aczi-

yet içinde bıraktığı ve de esir aldığı tek bir özne için var olan bir şey olarak, katıksız tekillik ve biriciklik içinde karşımıza çıkar.

Usener bu ilkel dinsel hissin nasıl klasik dönem Greklerinde bile var olduğunu ve onları nasıl tekrar tekrar harekete geçirdiğini Grek yazınının örnekleri aracılığıyla gösterdi. "Dinsel duyarlıklarındaki bu canlılık ve hassaslık nedeniyle, bir anlığına kendi bölünmez ilgisini buyuran her tasavvur ya da nesne tanrısal mevkie yüceltilebilir: Akıl ve Anlama Yetisi, Gönenç, Talih, Boşalma, Şarap, Şölen ya da Sevgilinin teni (...) Bize ansızın, cennetten bir gönderiymişçesine gelen, bizi neşeye yahut kedere boğan veyahut ezen her neyse dinsel bilince tanrısal bir varlık olarak görünür. Geriye doğru izleyebildiğimiz kadarıyla Grekler bunun gibi deneyimleri *δαίμων* [daimon] şeklindeki tür adı altında sınıflandırıyorlar" (ss. 290-91).

Gelip geçen, kaynaklandıkları öznel duygular gibi belirip çözünen bu anlık *daimon*lardan bir nebze daha yüksek bir düzlemde kendiliğinden duygulardan değil, insanoğlunun düzenlenmiş ve süreğen etkinliklerinden kaynaklanan bir dizi yeni tanrısal varlığa rastlarız. Dış dünyayla ilişkimiz, entelektüel ve kültürel gelişim ilerleme kat ettikçe, bununla orantılı bir şekilde edilgen bir tutumdan etkin bir tutuma doğru evrilir. İnsan dış izlenimlerin ve etkilerin insafında oradan oraya savrulan bir kuru yapraktan ibaret olmaktan çıkar; olayların akışını ihtiyaç ve arzularına göre yönlendirmek için kendi istencini uygular. Bu akış artık kendi ölçü ve dönemselliğine sahiptir: insan etkinlikleri belli aralıklarla ve tekdüze döngüler içerisinde günden güne, aydan aya kendilerini tekrar eder ve değişmez, kalıcı etkilerle bağlantılıdır. Ne var ki, insan benliği eski edilgenliği kadar mevcut etkinliğini de yine ancak onu dış dünyaya yan-

sıtarak ve ona somut bir biçim vererek anlayabilir. Bu nedenle insan etkinliğinin her şubesi onu temsil eden özel bir tanrının ortaya çıkışına neden olur. Usener'in "özel tanrılar (*Sondergötter*)" diye adlandırdığı bu tanrılar da henüz genel bir işleve ya da anlama sahip değildirler; varoluşa bütün derinliği ve kapsamı içerisinde nüfuz etmezler; onun ancak bir kesitiyle, dar bir şekilde çevrelenmiş şubesiyle sınırlanmışlardır. Fakat her biri kendi alanı dahilinde kalıcılık ve belirli bir karaktere, böylece de belli bir genelliğe erişmiştir. Örneğin tapanlamanın* koruyucu tanrısı, tanrı Occator, yalnız bu yılki tapanlamaya ya da belli bir tarladaki tarım faaliyetine hükmetmez, fakat tapanlamanın -söz konusu tarımsal uygulamanın her yinelenişinde onun yardımcısı ve koruyucusu olarak toplulukça yakarılan- genel tanrısıdır. Dolayısıyla, özel ve belki de mütevazı denilebilecek kaba bir etkinliği temsil etmekle birlikte onu genelliği içerisinde temsil eder (s. 280).

Usener; Romalıların "işlevsel tanrıları" denilen tanrıları aracılığıyla, söz konusu özel tanrı tipinin Roma dininde ne denli yaygın ve çeşitli olarak geliştiğini gösterir. Her uygulamalı icraatın; nadasa bırakılmış toprağın ilk bozuluşunun, ikinci kez sürülüşünün, tohum ekmenin, yabani otları temizlemenin, tahılların biçilmesinin, keza hasadın kaldırılması edimlerinin koruyucu birer tanrısı vardır; üstelik uygun tanrısına önceden saptanmış tarzda ve doğru ismiyle yakarılmadan söz konusu girişimlerin hiçbiri başarılı olamaz. Usener Litvanya geleneğindeki halk inanışına ait panteonla birbirlerinden ayrı etkinliklerin özdeş yapısını ortaya çıkardı. Bunun yanı sıra Grek dinindeki benzer bulgulardan hareketle bunun gibi tanrıların doğalarının ve adlarının tüm halk-

---

* Tapanlamak: Tarlaya atılan tohumu kapatmak için sürgü çekmek (TDK Güncel Türkçe Sözlük) -çn.

lar arasında dinsel gelişimin belli bir aşamasında ortaya çıktığı sonucuna vardı. Bunlar, dinsel bilincin nihai ve en üstün kazanımına yani kişisel tanrılar fikrine erişmesi için geçmesi gereken zorunlu bir evreyi temsil ederler. Ne var ki, Usener'e göre bu bilincin söz konusu hedefe eriştiği süreç ancak filolojik araştırmayla açığa çıkarılabilir; çünkü "kişisel tanrıların doğuşu için gerek koşul dilsel-tarihsel bir süreçtir" (s.316). Özel bir tanrının ilk olarak tasavvur edildiği her durumda, ona, söz konusu tanrısallığın ortaya çıkmasına neden olan tikel etkinlikten türetilen özel bir isim verilir. Bu isim anlaşıldığında ve de kökensel anlamıyla alındığında anlamının sınırları tanrının güçlerinin de sınırları olacaktır; bu isim aracılığıyla tanrı asli olarak kendisi için yaratıldığı dar sahaya kalıcı olarak sadık kalır. Bununla birlikte, tam aksine, tesadüfi bir fonetik değişim ya da fiil kökünün tedavülden kalkması aracılığıyla anlamını ve yaşayan dille bağlantısını yitirirse, bu durumda isim artık onu kullananlara, onu taşıyan öznenin münhasıran bağlı olması gereken tekil bir etkinliğe ilişkin tasavvuru ima etmez. Sözcük bir özel isim haline gelmiştir ve tıpkı bir insana verilen isim gibi, bir kişilik fikrini çağrıştırır artık. Böylece, kendine ait bir yasayla gelişmeyi sürdüren yeni bir varlık üretilmiştir. Belli bir doğadansa belli bir etkinliği ifade etmiş olan özel tanrı kavramı, şimdi cisimleşmekte, deyim yerindeyse, bedenlenmektedir. Bu tanrı artık bir insan gibi eylemde bulunmaya ve acı çekmeye yeteneklidir; her türden eyleme girişir ve tek bir işlevde bütünüyle mükemmelleştirilmek yerine onunla bağımsız bir özne olarak bağlantıya sokulur. Başlangıçta keskin biçimde ayırt edilmiş özel tanrıları gösteren, bu tanrıların sayısına denk düşecek kadar çok sayıdaki tanrısal isim, artık bu şekilde ortaya çıkmış tek bir kişilikte kaynaşır; söz konusu Varlığın -doğasının,

gücünün ve mertebesinin çeşitli veçhelerini ifade eden-bir dizi unvanı haline gelirler (ss. 301-302, 325, 330). Usener'in kısaca özetlemeye çalıştığımız bu vargılarında bizi şaşırtan şey ulaştığı esaslı sonuç değil, fakat ona ulaşmasını sağlayan yöntem oldu. Söz konusu yöntem yazdığı önsözde şu sözcüklerle özetlenir: "Ancak yitik zamanların manevi izleriyle özenlice meşgul olma yoluyla, demem o ki, filolojik araştırma yoluyla kendimizi geçmişin duygularını paylaşmak üzere eğitebiliriz; ardından derece derece duygudaş gerilimler içimizde harekete geçecektir, ta ki antik ve modern zamanları birbirine bağlayan iplikleri kendi bilincimizde bulalım. Daha büyük bir gözlem ve karşılaştırma zenginliği ilerlememize ve tikel durumdan bir yasaya geçmemize izin verir. Şayet ayrıntılı araştırma *ipso facto*♣ zihni zincire vursa ve onu özet niteliğinde bir bakış aramaktan alıkoysaydı bu insan bilgisi adına üzücü bir durum olurdu. Ne kadar derin kazarsanız genel bir kavrayışla ödüllendirilmeyi o kadar umabilirsiniz."

Usener maddi kanıtlarının çoğunu Grek ve Roma dinlerinin tarihinden çıkarır; ama öte yandan söz konusu delillerin genel olarak geçerli bir örüntünün salt temsili örnekleri olduğuna da tamamıyla açıklık getirir. Aslına bakılırsa, Greko-Romen dininin önemli pek çok temel özelliğine ilişkin kavrayışını ancak Litvanya paganizmi hakkındaki geniş kapsamlı çalışmalarıyla edindiğini özel olarak kabul eder ve vurgular. Üstelik bütünüyle ilişkisiz alanlarda, Amerikalı ve Afrikalı inanç sistemlerinde mesela, onun din tarihi ve felsefesindeki temel tezlerini destekleyip aydınlatmaya hizmet eden hayret verici koşutluklara çokça rastlanır. Spieth'in yayımladığı Evé kabilesi hakkındaki ayrıntılı ve dikkatli izahta,

♣ (Lat.) Olgunun bizatihi kendisinden dolayı -çn.

Evé tanrılarının, Usener'in "anlık tanrılar" başlığı altında sunduğu şeyin kusursuz bir örneğinden başka bir şey olmayan bir betimlemesi mevcuttur.

"Peki'deki Dzake şehri sakinlerinin bu yere yerleşmesinin ardından, tarlasında çalışan bir çiftçi su aramaya çıktı. Oluk şekilli bir oyukta bulunan nemli toprağa palasını sapladı. Ansızın önünden kanlı gibi görünmekle birlikte tadına bakınca ferahlatıcı gelen bir pınar fışkırdı. Ailesine ondan söz etti ve onları kendisiyle birlikte gelip o kırmızı sıvıya tapınmaya ikna etti. Bir süre sonra su durulaştı ve ailecek ondan içtiler. O andan itibaren kaşifi ve soyu için o bir trõ* haline geldi (...)"

"Dendiğine göre, Anvlo'nun ilk sakinlerinin gelişi sırasında bir adamın kalın bir *ekmek ağacının* önünde durduğu varit olmuş. Adam ağacı görünce telaşa kapılmış. Bu olayı tabir etmesi için bir rahibe gittiğinde ağacın onunla birlikte yaşamak ve onun kendisine tapınmasını isteyen bir trõ olduğu yanıtını almış. Yani korkusu, bir trõnun kendisine tecelli etmek istediğini bilmesini sağlayan bir işaretmiş aslında (...) Her kim ona eziyet eden insan ya da hayvanlardan bir karınca yuvasına• sığınırsa "Karınca yuvası hayatımı kurtardı" diyecektir. Bir kimse öfkeli, yaralı bir hayvandan bir derenin içinde emniyet bulduğunda ya da bir aile yahut bütün bir kabile düşmanlarından dağlık yerdeki bir korunağa sığındıklarında da durum aynıdır. Her durumda yardım, gerçekleştiği yahut kendisi aracılığıyla gerçekleştiği nesnede yahut da yerde yerleşik bulunan bir güce atfedilir."[1]

---

* Trõ: Afrikalı Evé etnik grubunun dininde en yüksek tanrının altında yer alan çok sayıda tanrı ya da ruha verilen isim -çn.

• Bazı karınca ve termit türlerine ait yer üzerinde ufak bir tepe biçimindeki karınca yuvaları kastedilmektedir -çn.

[1] Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo* (Leipzig: 1911), ss. 7-8;

Bunun gibi gözlemlerin dinlerin genel tarihi için önemi burada devingen bir tanrısallık kavramının, bir zamanlar her ikisinin birlikte işlediği, durağan tanrısallık kavramlarının yerini almasında yatar; tanrı ya da *daimon* salt doğasına ya da anlamına göre betimlenmektense kökeninin yasası göz önüne alınır. Doğuşunu mitsel-dinsel bilinçte gözlemek, hatta tam doğuş anını kaydetmek için bir girişimde bulunulur. Eğer ampirik bilim kendisini etimoloji, din ve etnoloji alanlarında bu tip sorunlarla yüz yüze bulursa kuşkusuz hiç kimse felsefenin o sorunları tecrübe etme ve çözümleriyle ilgilenmek için kendi ilkelerini ve ilgilerini getirme hakkını yadsımayacaktır.

özellikle krş. Spieth'in Evé kabileleri hakkındaki yapıtı (Berlin: 1906), ss. 462, 480, 490. Burada verilen örnekler Wundt'un, Usener'in "anlık tanrılar"ının "ampirik veriler olmaktan ziyade mantıksal postulatlar oldukları" yönündeki itirazının çürütülmesi için bilhassa uygundur. (*Volkspsychologie*, IV, 561)

3
Dil ve Kavramlaştırma

Mitsel-dinsel kavramlaştırmanın özel doğasını salt sonuçlarıyla değil, fakat tam da oluşumunun ilkesiyle bilmek ve anlamak için, dahası dilsel kavramların gelişiminin dinsel fikirlerin gelişimiyle nasıl bağlantılı olduğunu ve hangi özsel özelliklerde örtüştüklerini görmek için gerçekten de uzak geçmişe erişmemiz gerekir. Genel mantık ve epistemoloji üzerinden dolambaçlı bir yol kat etmekte tereddüt etmemeliyiz, zira bu tip tasavvurun işlevini kesin olarak belirlemeyi ve onu kuramsal düşünceye hizmet eden kavramsal biçimlerden açıkça ayırt etmeyi ancak bu temel üzerinde umabiliriz. Geleneksel mantık öğretilerine göre zihin kavramları, ortak özgülükleri olan -yani belli bakımlardan örtüşen- belli sayıdaki nesneyi düşüncede bir araya getirip onları farklılıklarından soyutlayarak oluşturur; ta ki yalnızca benzerlikler muhafaza edilsin ve salt onlar üzerine düşünülsün ve de bu yolla bilinçte filanca nesneler sınıfına ilişkin genel bir tasavvur oluşturulsun. Dolayısıyla kavram (*notio, conceptus*), *özsel* özgülüklerin toplamını, yani söz konusu nesnenin özünü temsil eden tasavvurdur. Bu bariz biçimde basit ve apaçık açıklamada her şey bir "özgülükten" neyin anlaşıldığına ve böylesi özgülüklerin başlangıçta nasıl belirlenmesi gerektiğine bağlıdır. Genel bir kavramın oluşturulması *belirli* özgülükleri önceden varsayar; birbirine benzeyen nesneleri bir sınıfa toplamak ancak ve ancak kendileri aracılığıyla şeylerin

benzer ya da farklı, örtüşür yahut örtüşmez olarak idrak edilebileceği sabit karakteristikler mevcut olduğu takdirde mümkün olur. Fakat, bu noktada şunu sormaktan kendimizi alamıyoruz: bunun gibi *differentia*lar* dilden önce nasıl var olabilirler? Bilakis onların farkına ancak dil aracılığıyla, tam da onları adlandırma edimiyle varmıyor muyuz? Kaldı ki durum böyleyse şayet, söz konusu edim hangi kurallar ve ölçütlerle yerine getiriliyor? Dili tam da bu fikirleri tek bir bütünde toplamaya ve onları bir sözcükle göstermeye sevk eden ya da kısıtlayan şey nedir? Onun, duyularımıza çarpan ya da zihnin özerk süreçlerinden çıkan sürekli-akan, sürekli-tekdüze izlenimler akışından, üzerlerinde durmak ve kendilerini özel bir "anlam"la donatmak maksadıyla diğerlerinden seçkin olan bazı biçimleri seçmesine neden olan nedir? Problemi bu kalıba döker dökmez geleneksel mantık, dil araştırmacısına ve de filozofuna hiçbir destek sunmaz; çünkü onun türsel kavramların kökenine ilişkin açıklamaları tam da anlamayı ve türetmeyi istediğimiz şeyi -dilsel tasarımların oluşumunu- önceden varsayar.[1] Eğer birincil sözel kavram ve gösterimlere, delaletlere götüren söz konusu tasarımsal sentezin biçiminin basitçe ve hiç tartışmasız nesnenin kendisince belirlenmeyip dilin özgür işleyişi ve özgül zihinsel damgası için alan tanıdığı göz önüne alınırsa problem daha zor olduğu kadar daha da ivedi hale gelir. Kuşkusuz bu özgürlüğün bile mecburen kuralları vardır; söz konusu özgün, yaratıcı gücün de kendine özgü bir yasası. Bu yasa ortaya konulup tinsel ifadenin diğer katman-

* (Lat.) Tür ya da cinsin bir üyesini diğerlerinden ayıran özellik -çn.

[1] Bu noktanın daha ayrıntılı bir irdelemesi için benim *Philosophie der symbolischen Formen* eserime bakınız (Cilt I, 244 ve devamı) [Ernst Cassirrer, *Sembolik Formlar Felsefesi I (Dil)*, (çev.) Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara: 2005 -çn]

larını, özellikle mitsel, dinsel ve arı kuramsal, yani, bilimsel kavramlaştırmaları yöneten ilkelerle ilişki içine sokulabilir mi?

Söz konusu dalların sonuncusuyla başlamak suretiyle, zihnin özgül izlenimlerden genel kavramları meydana getirdiği tüm entelektüel çabanın, verinin yalıtılmışlığını kırmaya, onu fiili ortaya çıkışının "burada ve şimdi"sinden çekip almaya, onu diğer şeylerle ilişki içine sokmaya, onu ve diğerlerini kapsayıcı bir düzene, bir "sistemin" birliğine toplamaya yönelik olduğunu gösterebiliriz. Kuramsal bilginin bakış açısına göre kavramlaştırmanın mantıksal biçimi, yargının mantıksal biçimine bir hazırlıktan ibarettir; ne var ki, tüm yargı bilincin her tikel içeriğine yapışan tekillik yanılsamasının üstesinden gelmeyi amaçlar. Apaçık tekil olgu ancak genel bir ideanın altında "kapsandığı", bir yasanın "örneği" olarak ya da bir çoklunun yahut dizinin üyesi olarak tanındığı sürece bilinir, anlaşılır ve kavramsal olarak elle tutulur hale gelir. Bu anlamda her hakiki yargı sentetiktir; çünkü amaçladığı ya da çabaladığı şey tam da parçaların bir bütüne bu şekilde sentezidir, pay alanların bir sisteme böylesi örülüşüdür. Bu sentez dolaysızca tek bir hamlede elde edilemez; birbirinden ayrık tasarımları ya da duyu izlenimlerini kademeli bir birbirine bağlama etkinliğine tabi tutmak ve sonra ortaya çıkan bütünleri daha büyük karışımlara toplamak yoluyla adım adım üzerinde çalışılmalıdır, ta ki tüm bu ayrık karışımların birliği sonunda şeylerin toplamının tutarlı bir resmini ortaya çıkarsın. Toplama yönelik bu istenç kuramsal ve ampirik kavramlaştırmamızın hayat veren ilkesidir. Söz konusu ilke, o halde, zorunlu olarak "çıkarımsal"dır; yani tikel bir örnekle başlar, fakat onun üzerinde durmak ve tikelin katışıksız temaşasıyla yetinmek yerine zihne yalnızca bu örnekten başlama izni verir; bu izin

zihnin, tüm Varlık dizisini ampirik kavramca belirlenen özel yörüngede kat etmesi için buradan başlama iznidir. Bir deneyim alanının içinden geçmeyle ilişkili bu süreç aracılığıyla, yani çıkarımsal düşünme aracılığıyla, tikel olan, sabit entelektüel "anlamını" ve kendine özgü yapısını edinir. Tikelin, ele alındığı, olabildiğince genişleyen bağlamlara göre farklı görünümleri vardır; Varlığın bütünlüğü içerisinde tuttuğu yer ya da daha çok düşüncenin ilerleyen yürüyüşünün ona atfettiği yer, onun içeriğini ve kuramsal anlamını belirler.

Bilginin bu idealinin, bilimin yükselişini, özellikle de matematiksel fiziğin inşasını nasıl denetlediği daha öte bir izahı gerektirmez. Fiziğin bütün kavramlarının, bizlere duyular dünyasını fiili olarak sunan şu "algılar manzumesini" bir sisteme, yasaların tutarlı bir tecessümüne dönüştürmekten başka bir amacı yoktur. Her tekil veri ancak bu gerekliliği karşıladığında "doğanın" bir fenomeni ve nesnesi haline gelir; çünkü Kantçı tanıma göre kuramsal anlamda "doğa" şeylerin genel yasalarca belirlenen varoluşundan ibarettir.

Tarihsel düşüncenin "bireyselleştirici" kipi ile bilimin "genelleştirici" kipi arasında sıklıkla bir ayrım çizgisi çekilir. İkincisinde her somut durum genel bir yasanın örneği olarak görülür ve "burada" ile "şimdi"nin evrensel bir kuralı açığa vurmak dışında hiçbir anlamı bulunmaz. Tarihin ise kasıtlı olarak burada ve şimdiyi, bunları her zamankinden daha kesin olarak sadece söz konusu yapıda bulmak için aradığı söylenir. Fakat tarihsel düşünmede bile tikel olgu ancak girdiği ilişkiler sayesinde anlamlıdır. Tikel olgu her ne kadar genel bir yasanın örneği olarak görülemese de tarihsel olarak kavranması için yine de tarihin kipi bakış açısıyla görünmeli, bir olaylar akışının üyesi olarak ya da ereksel bir bağa ait olarak yerini almalıdır. Zamandaki belirle-

nişi zamansal ayrıklığının tam olarak zıddıdır; çünkü ancak tarihsel olarak bir anlama sahiptir ve geriye dönük olarak bir geçmişe, ileriye doğru da bir geleceğe gönderimde bulunur. Böylelikle bütün hakiki tarihsel düşünüm salt tekil ve yinelemez olanın temaşasında kendini yitirmektense olayların akışındaki o "gebe" anları; meydana gelişlerin bütün dizisi kendilerinin oluşturduğu odak noktalarında somutlaşan o anları bulmaya çaba sarf etmelidir; tıpkı Goethe'nin morfolojik düşüncesi gibi. Bunun gibi noktalarda, gerçekliğin zamansal olarak iyiden iyiye ayrılmış evreleri tarihsel kavramlaştırma ve anlayış için ilişkili ve bağlantılı hale gelir. Belli yüksek anlar zamanın tek biçimli akışından ayrıldığı, birbirine bağlandığı ve dizi olarak sıralandığında tüm meydana gelişlerin başlangıcı ve sonu, "nereden" ve "nereye"leri aşama aşama aydınlanır. Dolayısıyla tarihsel kavramlaştırma da kendisi aracılığıyla tek bir hamlede binlerce bağlantıya biçim verilmesiyle ayırt edilir; ayrıca o, has tarihselliği ya da olguların tarihsel önemi olarak adlandırdığımız şeyi oluşturan böylesi ilişkilere dönük bir farkındalık olarak tikellerin temaşası da sayılmaz.

Fakat gelin bunun gibi genel gözlemler üzerinde daha uzunca durmayalım, zira ilgimiz öncelikle bilimsel kavramların yapısına dönük değildir; söz konusu yapıyı ancak bir başkasını, yani, asli dilsel kavramların biçim ve karakterini aydınlatmak için göz önüne alıyoruz. Bu gerçekleştirilmeden, kavramlaştırmaya dair arı mantıksal bir kuram eksiksiz olarak geliştirilemez. Çünkü kuramsal bilginin bütün kavramları mantığın daha alt tabakası üzerine kurulu olan, yani dilin mantığı üzerine kurulu olan daha üst tabakasını oluştururlar yalnızca. Fenomenleri kavramaya ve anlamaya yönelik entelektüel işin başlayabilmesinden önce, adlandırma işi onu

öncelemiş ve belli bir işlenmişlik noktasına erişmiş olmalıdır. Çünkü hayvanların da sahip olduğu duyu izlenimleri dünyasını zihinsel bir dünyaya, bir idealar ve anlamlar dünyasına çeviren bu süreçtir. Tüm kuramsal kavrayış dilin önceden oluşturduğu bir dünyadan yola çıkar; bilim insanı, tarihçi, hatta filozof ancak dilin kendisine sunduğu halleriyle nesnelerine razı olmak durumundadır. Bu dolaysız bağımlılığın anlaşılması zihnin, dolaylı olarak, bilinçli düşünce süreçleriyle yarattığı her şeyden daha zordur. Kavramları, genelleştirici "soyutlama" edimine dek geri götüren mantıksal kuramın burada pek işe yaramayacağını görmek kolaydır; çünkü bu "soyutlama", verili özgülükler bolluğundan duyusal ya da sezgisel bir dizi deneyime ortak olan belli bir kısmını seçmekten oluşur; ancak bizim problemimiz halihazırda verilmiş olan özgülüklerin seçimi değil, özgülüklerin kendilerinin vazedilmesidir; zihinsel olarak "gösterme" işlevini öncelemesi gereken "fark etmenin" doğasını ve yönünü kavramak ve aydınlatmaktır. En etkin biçimde "dilin kökeni" problemiyle ilgilenmiş olan düşünürler bile burada durmanın gerekli olduğunu düşünmüş ve sadece ruhta "fark etme" sürecine dönük bir "yeti" varsaymışlardır.

"İnsan, kendine özgü düşünüm durumunu elde ettiğinde ve bu düşünüm ilk kez özgürce hareket edebildiğinde dili icat etmiştir" der Herder dilin kökenine ilişkin denemesinde. Belli bir hayvanın, diyelim ki bir koyunun, bir insanın gözü önünden geçtiğini varsayın: onun hangi imgesi, hangi görünüşü kendisini insana sunacaktır? Kurtlar ya da aslanlar için ortaya çıkanın aynısı değil; onlar zihinsel olarak koyunun kokusunu alacak ya da tadacak, duyusallığa yenik düşeceklerdir ve içgüdü onları koyunun üzerine fırlatacaktır. Koyunun insandaki imgesi, koyunun doğrudan ilgi konusu

olmadığı başka bir hayvanınkine de benzemeyecektir; zira böylesi bir hayvan, kendi içgüdüsü başka bir yöne döndüğünden onun belli belirsizce geçmişe kayıp gitmesine izin verecektir. "İnsanda durum böyle değildir. Koyunun varlığıyla aşina olduğunda insanda, araya giren [koyuna dair] bir güdü söz konusu değildir; onu koyunla temasa geçmeye ya da koyundan uzaklaşmaya zorlayan bir duyusallık yoktur. Koyun, duyularının insana gösterdiği gibi karşısında öylece duruyordur; beyaz, yumuşak ve yünlü! Kendi bilincini işletme halindeki zihni ayırt edici bir özellik arar; koyun meliyor. İnsan ayırt edici özelliği buldu. İnsanın içsel duyusu harekete geçer. Bu meleme insan zihnine en canlı izlenimi bırakmış, görme ve dokunmadan gelecek diğer tüm özgülüklerden ayrılmış, öne çıkmış ve insanın bu deneyiminde en derine varmıştır. 'Evet, işte sen meleyen bir şeysin' [bilinci] insanda kalır. İnsan koyunu bu şekilde, kendine has özelliği aracılığıyla bildiğinde onu *insanca* tanıdığını, böyle yorumladığını hisseder. Peki bir sonraki ayırt edici özellik? Bu, koyunu içeriden *gösteren sözcükten* başka bir şey midir? Böylece insanın, koyunun kendine has özelliği olarak kavradığı meleme sesi düşünümün aracı, koyunun *adı* oldu; insanın dili bu adı telaffuz etmeye hiç girişmemiş olsa da." [2]

Herder'in bu beyanlarında mücadele ettiği kuramların, dili bilinçli düşünümden türeten ve onu "icat edilmiş" bir şey olarak düşünen Aydınlanmanın dil kuramlarının yankıları hâlâ hayli açık biçimde duyulabilir. İnsan bir *differentia* arar çünkü ona gereksinimi vardır; çünkü aklı, özgül "düşünüm" yetisi onu talep eder. Bu talebin kendisi başka bir şeyden türetilmemiş, "ruhun bir ana yetisi" olarak kalır. Böylece açıklama gerçekte

---

[2] "Über den Ursprung der Sprache", *Werke* (ed. Supham), V, 35-36.

bir döngü içinde ilerlemiştir: çünkü dil oluşumunun amacı ve hedefi olan özgül özgülüklerle gösterme edimi, aynı zamanda onun başlangıcının ilkesi olarak da görülmek durumundadır.

Humboldt'un "dilin iç biçimi" kavramı ise başka bir yöne doğru ilerler görünmektedir. Çünkü o artık dilsel kavramların "nereden"ini göz önünde bulundurmaz, buna karşılık bütünüyle onların "neliği" ile ilgilidir; bu kavramların kökenlerinin değil fakat karakterlerinin gösterilmesidir onun problemini kuran. Konuşma ve dilin tüm gelişiminin altında yatan gözlemin biçimi her zaman özel bir tinsel karakter, kavramanın ve anlamanın özel bir yolunu ifade eder. O halde değişik diller arasındaki farklar, farklı sesler ve işaretlere ilişkin değil, farklı dünya kavrayışlarına ilişkin birer sorundur. Eğer Grekçede ay Ölçen (μὴν) olarak Latincede Parlayan (*luna*) olarak imleniyorsa; ya da Sanskritçede olduğu gibi bir ve aynı dilde bile fil kâh İki Kez İçen, kâh İki Dişli, kâh [ele sahip olan anlamında] Elli olarak adlandırılıyorsa bu, dilin hiçbir zaman oldukları halleriyle nesneleri ve şeyleri değil, fakat her zaman zihnin özerk etkinliğinden çıkan kavramlaştırmaları gösterdiğini ortaya çıkarmaya dek uzanır. Kavramların doğası, o halde, bu etkin bakışın yöneltildiği tarza bağlıdır.

Ancak, dilin iç biçimine değgin söz konusu tasarım bile gerçekte kanıtlamak ve açığa çıkartmak iddiasına bulunduğu şeyi önceden varsaymalıdır. Çünkü konuşma burada bir yandan herhangi bir dünya perspektifinin aracı, düşüncenin kendini bulmasından ve kesin bir kuramsal biçim edinmesinden önce içinden geçmesi gereken bir ortamdır; ancak, diğer yandan tam da bu türden biçim, bu belirli perspektif herhangi bir verili dilin tikel karakterini, onun özel görme ve imleme tarzını açıklamak için önceden varsayılmış olmalıdır. Sonuçta dilin

kökeni sorunu her zaman için -onu en derinlemesine ele alan ve onunla en çok boğuşan düşünürler için bile- gerçek bir maymun bulmacası* haline gelir. Ona ayrılan bütün enerji bizi bir döngü içine sokar ve sonunda başladığımız noktaya bırakır.

Halbuki, böylesi kökensel problemlerin doğası tam da her ne kadar en sonunda onları çözebileceğine dair umudunu yitirse de zihnin onları hiçbir zaman büsbütün bir yana bırakamamasına neden olur. Üstelik, birincil dilsel biçimleri mantıksal kavramlaştırmanın biçimleriyle karşılaştırmak yerine, mitsel tasavvura özgü biçimlerle kıyaslamak yoluyla yeni bir umuda benzer bir şey elde ederiz. Dilsel ve mitsel olmak üzere bu iki tür kavramlaştırmayı, tek bir kategori içerisinde bir araya getirip ikisini de mantıksal düşüncenin biçimine karşı konumlandıran şey, ikisinin de kuramsal düşünce süreçlerine zıt çalışan aynı tipteki bir entelektüel kavrayışı açığa vurur görünmesidir. Gördüğümüz gibi, kuramsal düşünüşün amacı, öncelikle, duyusal ya da ampirik deneyimin içeriklerini başlangıçta içerisinde ortaya çıktıkları yalıtılmışlıktan kurtarmaktır. O, bu içeriklerin, dar sınırlarını aşmalarını sağlar; onları, diğerleriyle birleştirir, karşılaştırır ve belirli bir düzen içerisinde, geniş kapsamlı bir bağlamda birbirine bağlar. "Çıkarımsal" olarak ilerler; zira dolayımsız içeriği ancak bir çıkış noktası olarak ele alır; bir çıkış noktası ki izlenimlerin her biri çeşitli yönlere yönelmiş tüm yörüngelerini, izlenimlerin tamamı tek bir birleşik kavramlaştırmaya, tek bir kapalı sisteme uyana dek işletebilsin. Bu sistemde artık yalıtık noktalar bulunmaz; bütün üyeleri karşılıklı ola-

* Maymun bulmacası [Monkey puzzle]: Araucaria araucana. Güney Amerika'ya özgü iğne yapraklı bir ağaç. Dalları öyle sık ve kıvrımlıdır ki maymunun bile ona tırmanmakta zorlanacağı düşünülerek "maymun bulmacası" olarak adlandırılmıştır -çn.

rak ilişkilidir, her biri bir diğerine gönderimde bulunur, hepsi birbirini aydınlatır ve açıklar. Böylece her ayrık olay, adeta, düşüncenin görünmez iplikleriyle, kendisini bütüne bağlayacak bu iplerle kıskıvrak yakalanır. Edindiği kuramsal anlam bu bütünsellik karakteriyle damgalanmasında yatar.

En öğesel biçimleriyle alındığında mitsel düşünme böyle bir damgayı taşımaz; hatta, entelektüel birlik karakteri onun tinine doğrudan düşmandır. Çünkü bu düşünce tarzında, düşünce -birbirleriyle ilişkilendirmek ve karşılaştırmak üzere- görü verilerini özgürce düzenlemez, fakat ansızın karşısına çıkan görü tarafından cezbedilip esir alınır. O, dolayımsız deneyimde takılıp kalır; 'duyuyla algılanabilir olan' şimdi öyle muazzamdır ki her şey onun karşısında küçülür. Kavrayışı mitsel-dinsel tutumun büyüsü altında olan bir kimse için bütün dünya basitçe ortadan kalkmış gibidir; dinsel ilgisine hükmeden dolayımsız içerik, her ne olursa olsun, öyle bütüncül bir biçimde bilincini doldurur ki başka hiçbir şey onun yanında ve ondan ayrı olarak var olamaz. Ego tüm enerjisini bu tek nesne üzerinde harcamaktadır, onda yaşar, kendisini onda kaybeder. Görüsel deneyimin genişlemesi yerine, burada onun aşırı sınırlanışıyla karşılaşırız; varlığın gitgide daha büyük katmanlarının içinden geçilmesini sağlayacak bir genişleme yerine yoğunlaşmaya dönük bir itki; yayılan bir dağılım yerine yoğunlaşan bir sıkıştırma vardır elimizde. Bütün kuvvetlerin tekil bir noktada odaklanması bütün mitsel düşünme ve mitsel tarif etme için ön koşuldur. Burada bir yanda, bütün bir 'kendilik' tek bir izlenime teslim edilip onun tarafından "ele geçirilmişken", diğer yandan özneyle nesnesi, yani dış dünya arasında en yüksek gerilim hüküm sürmektedir. Dışsal gerçeklik görülmek ve temaşa edilmekle kalmayıp bir insana katıksız dola-

yımsızlığı içinde, korku ya da ümit, dehşet ya da arzu-tatmin duygularıyla egemen olduğunda; işte bu durumda, kıvılcım bir şekilde karşıya atlar, gerilim serbest bırakılır. Çünkü öznel heyecan nesnelleşmiş hale gelerek zihnin karşısına bir tanrı ya da bir *daimon* olarak çıkar.

Burada Usener'in "anlık tanrı" terimiyle saptamak istediği mitsel-dinsel ön-fenomen ile karşı karşıya bulunuyoruz. "Mutlak dolayımsızlık halinde", der Usener, "en ilkel tür kavramının bile bir müdahalesi bulunmaksızın bireysel fenomen tanrılaştırılır; karşınızda gördüğünüz o tek şey, o, tanrıdır başka bir şey değil." (s.280) İlkel ırkların yaşamı bugün bile bize bu sürecin neredeyse elle tutulurcasına açık hale geldiği belli özellikler sunarlar. Spieth'in bu durum hakkında gösterdiği örnekleri hatırlayabiliriz: susamış bir kimse tarafından bulunan su, birini saklayan ve koruyan bir termit tepeciği, bir kişide ani bir dehşet uyandıran yeni herhangi bir nesne; tüm bunlar doğrudan tanrılara dönüştürülürler. Spieth gözlemlerini şu sözcüklerle özetler: "Evé zihniyetinde, bir nesne ya da onun herhangi bir çarpıcı özelliği, insanın yaşamı ve tiniyle hoş ya da tatsız, herhangi bir fark edilir ilişkiye girdiği an bir Trõ onun bilincine doğmuş demektir." Sanki bir izlenimin yalıtık olarak ortaya çıkışı; onun sıradan, basmakalıp deneyimin bütünselliğinden ayrılışı muazzam bir yeğinleşme üretmekle kalmayıp aynı zamanda en üst derecede bir yoğunlaşma da üretmiş ve adeta bu yoğunlaşma sayesinde tanrının nesnel biçimi yaratılmış gibidir öyle ki o hakikaten deneyimden aniden fırlamıştır.

Bize dilin kökensel kavramlaştırma sırlarının kilitlerini açacak anahtarı, çıkarımsal-kuramsal kavramlarımızın oluşumunda değil, artık burada, mitin bu sezgisel yaratıcı biçiminde aramalıyız. Dilin oluşumu da ne tipte

olursa olsun bir düşünsel temaşaya, verili duyu izlenimlerinin sakin, aklı başında bir kıyasına ve belirli özniteliklerin soyutlanmasına geri götürülmemelidir; buna karşılık, söze ait sesi kendi içsel dürtüsünden üreten devingen süreçlerin kavranması için söz konusu durağan bakış açısını terk etmemiz gerekir. Kuşkusuz bu geriye bakış bizatihi yeterli değildir; çünkü onunla salt daha öteye, herhangi bir kalıcı şeyin böyle bir devingenlikten nasıl kaynaklanabildiğine ve duyu izlenimleriyle duyumların muğlak kabarış ve dalgalanmasının niçin nesnel ve söze ait bir "yapıya" kaynaklık ettiğine ilişkin daha zor bir soruna götürülürüz. Aslına bakılırsa modern dil bilimi, dilin "kökenini" aydınlatmaya dönük çabalarında sık sık, Hamann'ın, şiirin "insanlığın anadili" olduğunu ifade eden yargısına geri dönüp durur. Bu bilimin uzmanları, konuşmanın köklerinin yaşamın yavan, mensur veçhesinde değil şiirsel veçhesinde yattığını, öyle ki konuşmanın nihai temelinin, şeylerin nesnel görünüşüyle ve belli özniteliklere göre sınıflandırılmasıyla meşgul olmada değil, öznel hissin ilkel gücünde aranması gerektiğini vurgulamışlardı.[3] Ancak her ne kadar bu öğreti mantıksal ifade kuramının hep düştüğü kısır döngüden ilk bakışta kurtulur görünse de neticede o da konuşmanın arı anlamda gösterici ve ifade edici işlevleri arasındaki uçurumu kapatamaz. Bu kuramda da sözel ifadenin lirik yönüyle mantıksal karakteri arasında her zaman bir yarık kalır; gölgede kalan şey, tam olarak, bir sesi duygusal bir ifadeden gösterici bir ifadeye dönüştüren o azat durumudur.

Burada bize bir kez daha "anlık tanrıların" nasıl üretildiği hakkındaki değerlendirme rehberlik edecek. Bu türden bir tanrı, kökeninde, âna özgü bir yaratım olsa

[3] Bkz. Otto Jespersen, *Progress in Language* (Londra: 1984), özellikle ss. 332 vd.

da ve varoluşunu bütünüyle somut ve de bireysel, hiç-yinelenmeyecek bir duruma borçluysa da kendisini, kökeninin arızi durumunun çok ötesine taşıyan belli bir tözsellik, kalıcılık kazanır. Bir kez dolayımsız mecburiyetten, âna ait korku ya da umuttan ayrıldığında bundan böyle kendine ait bir yasayla yaşayan, biçim ve süreklilik kazanmış bağımsız bir varlık olur. İnsanlara ânın bir yaratısı olarak değil, tapındıkları ve tapımlarının giderek daha da belirli bir biçimle donattığı nesnel ve üstün bir güç olarak görünür. Anlık tanrının imgesi yalnızca, başlangıçta taşıdığı anlamın ve olduğu şeyin anısını -korkudan bir kurtuluş, bir arzunun ve bir umudun tatmini- korumak yerine anının silikleşmesinin ve sonunda hepten yok olmasının ardından uzun süre sebat eder ve kalır.

Tanrının imgesinin icra ettiği işlevin aynısı, kalıcı varoluşa yönelik aynı eğilim, dilin telaffuz edilmiş seslerine de atfedilebilir. Sözcük, tıpkı bir tanrı ya da *daimon* gibi, insanın karşısına kendisine ait bir yaratım olarak değil, kendinde ve kendi sayesinde var olan nesnel bir gerçeklik olarak çıkar. Kıvılcım atlar atlamaz, ânın gerilimi ve duygusu sözcükte ya da mitsel imgede boşalır boşalmaz insan zihniyetinde bir tür dönüm noktası vuku bulmuş olur; sırf öznel bir durum olan içsel heyecan kaybolmuş ve mitin ya da konuşmanın nesnel biçimine çözünmüştür; artık sürekli-ilerleyen bir nesnelleştirme başlayabilir. İnsanın otonom etkinliğinin genişleyen bir alana yayılması ve bu alanda ayarlı ve de düzenli hale gelmesiyle aynı oranda insanın mitsel yahut sözel dünyası da ilerleyici bir örgütlenmeyle birlikte her zamankinden daha kesin bir izah alanına girer. Usener'in Romanın "işlevsel tanrıları" ve onlara mukabil Litvanya ilahları üzerinden gösterdiği gibi "anlık tanrılar"ı etkinlik tanrıları takip eder. Wissowa Roma dininin bu temel

hususiyetini şu sözlerle özetler: "Tanrılarının tamamı bütünüyle pratik olarak, deyim yerindeyse, Romalının gündelik hayatında uğraştığı şeylerde etki eder vaziyette tasavvur edilmiştir: seyahat ettiği yerel çevreler, iştigal ettiği çeşitli meslekler, bireyin olduğu kadar topluluğun yaşamını da belirleyip şekillendiren ortamlar; tüm bunlar kesin olarak kararlaştırılmış güçlere sahip, açık bir şekilde tasarlanmış tanrıların himayesindedir. Romalı için Jüpiter ve Tellus* bile Roma topluluğunun tanrılarıydı, kalbin ve de kırın, ormanın ve de ovanın, ekimin ve biçimin, filizlenmenin, çiçeğin ve de meyvenin tanrıları."[4] Burada, insanlığın nesnel gerçekliğe ilişkin kavrayışını gerçekte ancak kendi etkinliğinin gerçekleştirildiği ortam ve bu etkinliğin giderek diğerlerinden farklılaştırılması aracılığıyla edindiği doğrudan doğruya izlenebilir; insan mantıksal kavramlara göre düşünmeden önce deneyimlerini açık, bağımsız mitsel imgeler aracılığıyla kavrıyordu. Ayrıca burada da dilin gelişimi mitsel görünün ve düşüncenin geçirdiği değişimin muadili olarak görünmektedir; çünkü dilsel kavramların gerçek doğaları ve işlevleri, bileşenleri insan zihnine *ab initio** keskin ve ayrık ana hatlar dahilinde verilen belirli bir olgular dünyasının kopyaları, temsilleri olarak görüldüklerinde kavranamaz. Yine, ilkin dil vasıtasıyla şeylerin sınırları konulmalı, ana hatlar çizilmelidir; ki bu, insanın etkinliği içsel olarak düzenli hale geldiğinde ve Varlık kavrayışı ona mukabil açık ve kesin bir örüntü kazandığında başarılır.

Dilsel kavramların birincil işlevinin, deneyimlerin karşılaştırılarak belli ortak özniteliklerin seçiminden

---

* Yunan muadili Gaia olan Romalı yer tanrıçası -çn.

[4] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Münih: 1912) C. II, ss. 24-25

* (Lat.) Başlangıçtan itibaren -çn.

değil, fakat deneyimlerin yoğunlaştırılmasından, deyim yerindeyse, bir noktaya dek damıtılmasından oluştuğunu halihazırda göstermiş bulunuyoruz. Ancak bu yoğunlaştırmanın tarzı her zaman öznenin ilgisinin yönüne bağlıdır ve deneyimin görüldüğü ereksel bakış açısı tarafından belirlendiği kadar deneyimin içeriği tarafından belirlendiği pek söylenemez. Arzulamamıza ve istememize, umudumuza ve kaygımıza, eylememize ve yapmamıza önemli görünen her ne varsa: o ve yalnızca o, sözel "anlam"la damgalanır. Anlamdaki ayrımlar, izlenimlerin katılaşmaları için önkoşuldur ve yukarıda belirttiğimiz gibi, bu katılaşma olmaksızın izlenimler sözcüklerle gösterilemez. Çünkü ancak bir şekilde istemenin ve de yapmanın odak noktasıyla bağlantılı, yaşamın ve etkinliğin bütün düzeni açısından vazgeçilmez olan şey, duyu izlenimlerinin tekdüze akışından seçilir ve onların arasından "fark" edilir, yani özel bir dilsel vurgu, bir ad alır. Bu "fark etme" sürecinin başlangıçları hiç kuşku yok ki hayvan zihinselliğine bile atfedilmelidir; çünkü dürtülerinin ve içgüdülerinin odaklandığı söz konusu öğeler onların deneyim dünyasında da bilinçli olarak idrak edilerek diğerlerinden ayıklanır. Hayvan için ancak beslenmeyle ilişkili ya da cinsel dürtü gibi tekil bir dürtü uyandıran ya da onunla bağlantılı olan bir şey hissinin ve farkındalığının nesnel bir içeriği olarak "oradadır". Ancak, bunun gibi bir mevcudiyet her zaman, yalnızca dürtünün uyandırıldığı, doğrudan uyarıldığı mevcut ânı doldurur. Uyarım geçer geçmez ve arzu tatmin edilir edilmez Varlık dünyası, algılar düzeni tekrar dağılır. Hayvanın bilincine yeni bir uyarım eriştiğinde bu dünya diriltilebilirse de her zaman için mevcut güdülerin ve uyarımların dar sınırları içerisinde tutulur. Onların birbirini izleyen başlangıçları kendilerini herhangi bir gelişime yaymadan, sadece mevcut anı

doldururlar; geçmiş ancak sönük biçimde korunur, gelecek ise bir imge, bir *ileriye-bakış/beklenti* haline gelmez. Ancak simgesel ifade ileriye ve geriye dönük bakışa olanak tanır, çünkü 'ayrım'ın konulup bırakılmaması, ayrıca bilinçte sabitlenmesi yalnızca simge sayesindedir. Zihnin bir kez yarattığı, bilincin bütünsel küresinden ayırdığı şey, söylenen söz ona, mührünü basıp kesin biçim verdikten sonra tekrar silinip gitmez.

İşlevin tanınması Varlığın tanınmasını burada da önceler. Varlığın veçheleri eylemin sağladığı bir ölçüye göre ayırt edilip eşgüdümlenir; dolayısıyla onlar, şeyler arasındaki herhangi bir "nesnel" benzerlikle değil, fakat onları amaçlı bir bağ içerisinde ilişkilendiren bir uygulama ortamındaki görünüşleri aracılığıyla yönlendirilir. Sözel kavramların bu ereksel karakteri dilin tarihinden alınacak örneklerle kolayca desteklenip aydınlatılabilir.[5] Filologların yaygın olarak "anlam değişimleri" genel başlığı altında ele aldıkları fenomenlerin çok büyük bir kısmı gerçekte kuramsal olarak ancak bu açıdan anlaşılabilir. Eğer değişen yaşam koşulları, kültürün gelişimindeki değişimler insanları çevreleriyle yeni bir pratik ilişkiye taşıdıysa dile içkin olan kavramlar özgün "anlam"larını muhafaza etmez. İnsani etkinliğin sınırları çeşitlenmeye ve birbirlerini silmeye yöneldiği ölçüde onlar da kaymaya, dolanıp durmaya başlarlar. Her ne sebeple olursa olsun iki etkinlik arasındaki ayrım önemini ve anlamını yitirdiğinde sözel anlamlar, yani söz konusu ayrımı işaretleyen sözcükler arasında da ilkine tekabül eden bir kayma vuku bulur. Bu türden bir olgunun son derece tipik bir örneği Meinhof'un "Meşguliyetlerin Afrika'daki Bantu Kabilelerinin Diline Etkisi

---

[5] Dilin "ereksel" yapısı hakkında benim *Philosophie der symbolischen Formen* (I, 254 ve devamı) başlıklı eserimdeki daha ayrıntılı araştırmamla karşılaştırılabilir.

Üzerine" başlığıyla yayımladığı bir makalede bulunabilir. Meinhof'a göre "Hererolarin tohum ekmeyi göstermek için, diğer Bantu dillerinde çapalamaya, tarla sürmeye karşılık gelen 'lima' sözcüğü ile fonetik olarak özdeş olan 'rima' diye bir sözcükleri vardır. Bu özel anlam değişiminin nedeni Hererolarin tohum ekmek ya da tarla sürmek gibi etkinliklerle iştigal etmemeleridir. Onlar sığır çobanıdır ve bütün söz dağarcıkları sığır kokar. Tohum ekmeyi ve tarla sürmeyi bir kişi için değersiz meşguliyetler sayarlar; yani böyle aşağı işler arasında ince ayrım çizgileri çekmeyi zahmete değer bulmazlar."[6]

Bilhassa ilkel diller, adlar dizini düzeninin şeyler ya da olaylar arasındaki dışsal benzerliklere dayanmadığını aksine farklı şeylerin, işlevsel anlamları aynı olduğunda, diğer deyişle, insan etkinliklerinin ve amaçlarının düzeni içerisinde aynı ya da en azından birbirini andıran yerler tuttuklarında benzer adlar taşıdıklarını ve aynı kavram çatısı altında kapsandıklarını ifade eden ilkeyi destekleyecek başka pek çok örnek sunar. Belli yerli kabilelerin, sözgelişi, "dans etmek" ile "çalışmak" için aynı sözcükleri kullandığı söylenir[7] -çünkü hiç kuşkusuz bu iki etkinlik arasında onlara göre doğrudan apaçık bir ayrım görünmez, zira onlara özgü 'şeyler düzeninde' dans ile tarım özünde aynı amaca; yaşama araçlarının üretilmesi amacına hizmet ederler. Onlara göre ekinlerinin serpilişi ve bolluğu, en az, toprağa titiz ve iyiden iyiye dikkat kesilmek kadar hatta ondan daha da fazla danslarının, büyüsel ve dinsel törenlerinin doğ-

---

[6] "Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas," *Globus*, Cilt 75 (1899), s. 361

[7] "Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. als 'Gebet.' Tanzen ist ihnen daher (...) gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes tanzen nolávoa hervorgeht." Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst," *Globus* Cilt 87 (1905), s. 336.

ru icrasına bağlı görünüyordu.[8] Etkinliklerin bu şekilde kaynaşması onlara karşılık düşen adların, dilin "kavramlarının" özdeşleştirilmesini de beraberinde getirdi. Afrika'daki Swan ırmağı boyunda yaşayan yerliler Komünyon ayiniyle ilk tanıştırıldıklarında onu dans olarak adlandırdılar;[9] ki bu, daha öte, tüm ayrımlara ve hatta görünüşlerin tam bir uyumsuzluğuna karşın, deneyimin içerikleri işlevsel anlamları -bu örnek özelinde dinsel manaları- itibarıyla uyuştuğu sürece dilin nasıl da bir birlik vazedebileceğini göstermeye dek uzanır.[10]

İşte bu, mitsel düşüncenin, kendisi aracılığıyla "karmaşık" görülerin kökensel muğlaklığını aştığı ve somut olarak tanımlanmış, seçik olarak ayrıştırılmış ve bireyselleştirilmiş zihinsel yapılara doğru ilerlediği temel güdülerden biridir. Bu süreç de öncelikle etkinliğin kat ettiği hatlar tarafından belirlenir; o denli ki mitsel icadın biçimleri, şeylerin nesnel karakterlerini değil insan faaliyetlerinin biçimlerini yansıtır. İlkel tanrı, tıpkı ilkel eylem gibi kısıtlı bir alanla sınırlanmıştır. Her mesleğin

---

[8] E. Reclus, *Le primitif d'Australie*, s. 28.

[9] Krş. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto* , (Gottingen ve Leipzig: 1923), C. I, ss. 123 vd; C. II, ss. 637-638.

[10] Burada dilin "ereksel" yapısına ilişkin, meslektaşım Profesör Otto Dempwolff'la yaptığım bir sohbete borçlu olduğum daha ileri düzeyde bir çarpıcı örnek getirebilirim. Yeni Gine'de halen konuşulmakta olan Kate dilinde, "bilin" diye, sert gövdelere ve toprağa sıkıca çakılı köklere sahip olan bir ot türünü gösteren bir sözcük vardır; köklerinin parçalara ayrılmasın diye depremler sırasında yeri bir arada tuttuğu söylenir. Çivi Avrupalılarca ilk kez getirilip kullanımı yaygın olarak bilinir hale geldiğinde, yerliler bu sözcüğü çiviye aynı zamanda tele ve demir çabuklara, kısacası, şeyleri bir arada tutma amacına hizmet eden her şeye uyguladılar.

Benzer biçimde çocuk dilinde bizim tür kavramlarımızı hiç de karşılamayan ve hatta onlara meydan okur görünen böyle ereksel özdeşliklerin yaratımı sıklıkla gözlemlenir. Krş. Clara ve William Stern, *Die Kindersprache* (Leipzig: 1906), ss. 26, 172 ve devamı.

kendine özel bir tanrısı mevcut olmakla kalmaz, bütünsel eylemin her bir evresi eylemin bu belirli katmanına hükmeden bağımsız bir tanrı ya da *daimon*un bölgesi haline gelir. Romalı *Fratres Arvales** tanrıça Dia'ya kutsal korusundaki ağaçların sökülmesine karşılık kefaret öderken, işi, her biri için özel bir tanrıya -odun çekmek için *Deferanda*'ya, odunları kesmek için *Commolenda*'ya, çalı çırpının tutuşturulması için ise *Adolenda*'ya- yakarılan bir dizi ayrı edime böldüler.[11] Aynı fenomen, sık sık bir eylemi birkaç alt-eyleme bölen ve tümünü tek bir terimde kapsamak yerine, her bir bölümü bağımsız bir fiil ile belirten ilkel dillerde de görülebilir. "Anlık tanrılar ve "özel tanrılar" açısından böylesine zengin olan Evé dilinde de bu özelliğin hayli vurgulanmış olması muhtemelen tesadüften ibaret değildir. [12] Üstelik dil ve mit nerede böylesi anlık, duyuya-bağlı görünün üzerine birlikte yükselip başlangıçtaki zincirlerinden beraberce kurtulurlarsa, uzun bir süre boyunca zor ayrılacak şekilde birbirleriyle ilişkili kalırlar. Aralarındaki bağlantı öylesine yakındır ki ampirik veriler zemininde hangisinin evrensel tanımlama ve kavramlaştırmaya doğru ilerlemede başı çektiğini ve hangisinin ayak uydurmakla yetindiğini saptamak imkansızdır. Usener, yapıtının felsefi olarak en önemli parçalarından biri olan bir bölümünde, dildeki tüm genel terimlerin belli bir mitsel evreden geçmiş olmaları gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Usener'e göre, İndo-Cermen dillerinde soyut kavramların genellikle dişil adlarla, dişil sonek olan -a (-η) ile gösterilmesi, söz konusu dişil biçimin ifade ettiği

* (Lat.) "Tarla kardeşleri", eski Roma'da papazlardan oluşan bir grup. İyi bir hasadın temin edilebilmesi için tanrılara senelik kurbanlar sunarlardı -çn.

[11] Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Cilt. 2, s. 25.

[12] Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache* (Berlin: 1907), s. 95.

tasavvurun başlangıçta bir soyutlama olarak kavrandığını değil dişil bir *ilah* olarak anlaşılıp duyumsandığını kanıtlar.

Ek olarak şöyle sorar: "*Φόβος*'un mu yoksa *φόβος*'un mu, tanrısal imgenin mi yoksa durumun mu önce geldiği konusunda bir şüphe olabilir mi? Durum neden cinsiyetsiz değil de *τὸ δέος* gibi eril bir sözcükle gösterilmelidir? Sözcüğün ilk yaratımında yaşayan, kişilik sahibi, "Ürkütücü", "Kaçırtan" bir Varlığa yönelik bir tasavvurdan ilham alınmış olmalı; sözde soyut sözcüğün sayısız türevinde bu Varlık hâlâ görünüyordur; *εἰσῆλθεν* ya da *ἐνέπεσε Φόβος*; Ürkütücü bana gizlice sokulur ya da saldırır! Dişileştirilmiş soyutlamaların hepsi için aynı süreç varsayılmalıdır. Dişil sıfat ancak dişil bir şahsiyeti gösterdikten sonra bir soyutlama haline geldi ve ilkel zamanlarda bir tanrıçadan başka bir şey olarak düşünülmüş olamazdı" (s. 375).

Ancak, dil bilimi de din biliminde olduğu gibi bunun yanı sıra zıt bir sürecin de belirtilerini göstermiyor mu? Sözgelimi, mitsel-dinsel imgeleme ait fikirlerin, bükümlü dillerde görülen her isme özel bir cinsiyet bahşetme usulünü etkilemiş, isimleri kendi tarzına göre çekimlemiş olabileceğini varsaymamız gerekmez mi? Ya da dillerinde cinsiyet ayrımı bulunmamakla birlikte başka ve daha karmaşık sınıflandırma ilkelerini kullanan halklarda mit ve din alanlarının da bütünüyle farklı bir yapı sergileyişini, yani varoluşun tüm evrelerini kişisel, tanrısal güçlerin himayesi altında sunmayıp totemsel grup ya da sınıflara göre düzenleyen bir yapının varlığını salt bir tesadüf mü saymalıyız? Ayrıntılı bilimsel araştırmayla yanıtlanması gerekecek olan bu soruyu ortaya atmakla yetineceğiz. Ancak hüküm ne olursa olsun mit ile dilin, düşüncenin evriminde; anlık deneyimlerden kalıcı kavramlaştırmalara, duyu izlenimlerinden tarif

etmeye geçiş evriminde benzer roller oynadıkları ve her birinin işlevlerinin birbirlerini koşullandırdığı apaçıktır. Zihinsel yaratımımızın, kozmosa dair birlenmiş görüşümüzün doğduğu büyük sentez için toprağı ikisi birlikte ve birleşim halinde hazırlarlar.

4
Söz Büyüsü

Şimdiye dek dilsel ve mitsel kavramlaştırmanın ortak kökünü keşfetmeye çalıştık; şimdi bu ilişkinin "dünya"nın yapısına nasıl yansıdığı sorusu gündeme geliyor. Burada bütün simgesel biçimler için eşit olarak geçerli olan ve esas olarak onların evrimiyle ilgili olan bir yasayla karşılaşıyoruz. Hiçbiri başlangıçta ayrık, bağımsız olarak tanınabilen biçimler olarak ortaya çıkmazlar, fakat her birinin ilkin mitin ortak dölyatağından kurtulması gerekir. Bağımsız bir sistematik alanı ve kendilerine ait bir "ilke"yi ne denli doğrulukla açığa vurduklarına bağlı olmaksızın, tüm zihinsel içerikleri ancak bu şekilde kapsanmış ve temellenmiş olarak fiilen bilebiliriz. Kuramsal, pratik ve estetik bilinç; dil ve ahlak dünyası; toplum ve devletin temel biçimleri; bunların hepsi temelde mitsel-dinsel kavramlaştırmaya bağlıdır. Bu bağlantı öyle kuvvetlidir ki çözünmeye başladığı yerde bütün entelektüel dünya yarılma ve yıkılma tehdidiyle karşı karşıya görünür; öyle hayatidir ki ayrık biçimler kökensel bütünden doğduklarında ve o andan itibaren, farklılaşmamış arka zeminleri karşısında özgül karakteristikler sergilediklerinde kendilerini köklerinden koparır ve kendi hakiki doğalarının bir kısmını yitirir görünürler. Kendi kendilerini bu şekilde yükümlülük altına koyuşun onların kendi gelişimlerinin bir parçası olduğunu, olumsuzlamanın yeni bir savın çekirdeğini barındırdığını, ayrılışın ta kendisinin dışarıdan gelen koyut-

lardan kaynaklanan yeni bir bağlantının başlangıç noktası haline geldiğini ancak tedricen gösterirler.

Dilsel ve mitsel-dinsel bilinç arasındaki kökensel bağ, öncelikle, tüm sözel yapıların aynı zamanda belli mitsel güçlerle donanmış mitsel mevcudiyetler olarak gözükmelerinde ve Sözün gerçekte tüm varlıkların ve yapıpetmenin içerisinde doğduğu bir tür birincil kuvvet haline gelmesinde anlatım bulur. Tüm mitsel kozmogonilerde, ne kadar geçmişe gidilirse gidilsin, Sözün bu üstün konumuna rastlanır. Preuss'un, Uitoto yerlilerinden derlediği metinler arasında Yuhanna İncilinin açılış bölümüyle doğrudan bir koşutluk arz ettiğini ileri sürdüğü, çevirisine bakılırsa eğer onunla kesinlikle kusursuzca uyuşan bir metin vardır: "Başlangıçta", demektedir ilgili metin, "Söz, Babayı yarattı."[1] Kuşkusuz, çarpıcı olmasına karşın kimse bu tesadüften hareketle söz konusu ilkel yaratılış öyküsüyle Yuhanna'nın kurguları arasında herhangi bir doğrudan ilişki ve hatta maddi içeriğe yönelik bir benzerlik iddiasında bulunmayı denemeyecektir. Halbuki bu bizi ciddi bir problemle yüz yüze getirir; mitsel-dinsel düşüncenin en ilkel yoklamalarından, onun halihazırda arı kurgulama alanına geçmiş göründüğü en yüksek ürünlerine dek her şeyi kuşatan bir dolaylı ilişkinin geçerli olması gerektiğine işaret eder.

Bu ilişkinin temellerine dönük daha kesin bir idrake ancak, dinler tarihinin her zaman ortaya çıkardığı o Söz ululaması örneklerine yönelik çalışmayı, onların ayrı ayrı içeriklerinin yalın benzeşiminden ortak biçimlerinin bulunmasına doğru taşımaya muktedir olursak erişebiliriz. Sözü bu olağandışı, dinsel karakterlerle donatıp onu *ab initio* dinsel katmana, "kutsal" katmanına yüksel-

---

[1] Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto* C. I, s. 25; C. II, s. 659.

tecek, esas olarak değişmez yapıda özel bir işlev olsa gerekir. Hemen bütün büyük kültürel dinlerin yaratılış anlatımlarında Söz yaratılışın en yüce Rabbi ile aynı kümede görünür; ya onun kullandığı bir alet olarak ya da geriye kalan Varlık ve Varlık düzeni kadar onun da bilfiil kendisinden çıktığı birincil kaynak olarak. Düşünce ve onun sözel ifadesi genellikle doğrudan doğruya bir olarak alınır; çünkü düşünen zihin ve konuşan dil özünde birbirlerine aittirler. Dolayısıyla, Mısır teolojisinin en eski kayıtlarından birinde "gönül ve dilin" bu birincil kuvveti yaratılış-tanrısı Ptah'a atfedilir. Ptah bu güç vasıtasıyla tüm tanrıları ve insanları, tüm hayvanları ve yaşayan her şeyi üretip yönetir. Var olan her şey onun gönlünün düşüncesi ve dilinin buyruğuyla varlığa gelmiştir; fiziksel ve tinsel varlığın tümü, Ka'nın* varoluşunun yanı sıra şeylerin bütün özellikleri doğumlarını bu ikisine borçludur. Bu noktada milattan binlerce yıl önce, kimi bilginlerin işaret ettiği gibi, aslında Tanrı, dünyayı yaratmadan önce düşünmüş olan ve Sözü bir ifade ve yaratım aracı olarak kullanan tinsel bir Varlık olarak düşünülür.[2] Ayrıca tüm fiziksel ve ruhsal Varlık

---

* Mısır mitolojisinde yaşamsal öz. Bir kişi öldüğünde Ka'nın bedenden ayrıldığına inanılırdı -çn.

[2] Bkz. Moret, *Mystères Egyptiens* (Paris: 1913), ss. 118-138. Krş. özellikle Erman, "Ein Denkmal memphitischer Theologie," *Sitzungbericht der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XLIII (1911), s. 916 vd. Buna tam anlamıyla koşut bir örnek Polinezya'ya özgü bir yaratılış ilahisinde bulunabilir, Bastian'ın (burada İngilizceye uyarlanmış olan) Almanca çevirisine göre söz konusu ilahinin sözleri şöyledir:

Başlangıçta, Feza ve Refakatçisi vardı,
Göğün zirvesindeki Fezayı,
kapladı Tananaoa; hükmetti göğe
Ve Mutıhei göğün yukarısında yaraladı kendini
O günlerde hiç ses, hiç gürültü yoktu,
Yaşayan bir canlı yoktu hareket halinde,

gibi tüm etik bağlar ve bütün ahlaki düzen de ona dayanır.

Dünya tasarımlarını ve kozmogonilerini esas olarak temel bir etik karşıtlığa, iyi ile kötü ikiciliğine dayandıran dinler; söylenen Sözü, yalnızca kendisi aracılığıyla Kaos'un etik-dinsel bir Kozmos'a dönüştürüldüğü birincil kuvvet olarak ulularlar. Bundahişn'e♣, Parsilerin♦ kozmogonisine ve kozmografisine göre İyinin gücü ile Kötünün gücü, yani, Ahura Mazda ile Angra Mainyu arasındaki savaş; Ahura Mazda'nın, Kutsal Dua'nın (Ahuna Vairya) sözlerini okumasıyla başlar:

"Yirmi bir sözcüklü olanı okudu. Onun zaferi, Angra Mainyu'nun ise çaresizliği, Devaların♥ düşüşü, diriliş ve gelecek yaşam, (iyiye) karşıtlığın ebediyete dek sona

---

Gün yoktu daha, ışık yoktu,
Yalnız o kasvetli, kuzguni gece
Tananaoa oldu geceyi fetheden
Uzaklığın deldiği de Mutuhei'nin ruhu.
Tananaoa'dan doğdu Atea,
Kudretli ve yaşama gücüyle dolu,
Atea'ydı o, Günü yöneten artık,
Ve uzaklaştırdı Tananaoa'yı.

"Ana fikir Tananaoa'nın; Ses'in (Ono) üretimiyle kökensel sessizliğin (Mutuhei) ortadan kaldırılıp Atea'nın (Işık) Kızıl Tanla (Atanua) birleştiği süreci başlatmasıdır." Bkz. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier, Kosmogonie und Theogonie* (Leipzig: 1881), ss. 13-14; ayrıca Achelis "Über Mythologie und Kultus von Hawaii, Das Ausland, Vol. 66 (1863), s. 436.

♣ "İlk yaratılış" anlamına gelen ve Zerdüştlüğün kozmogonisi ile evren tasavvuruna ilişkin Pehlevice metinlerden oluşan derlemeye verilmiş geleneksel ad -çn.

♦ Hindistan ve Pakistan'da yaşayan Zerdüştlük inancına bağlı bir topluluk -çn.

♥ Zerdüştlüğün en eski metinleri olan Gathalarda "kovulmuş tanrılar", "hatalı tanrılar" olarak, daha yakın tarihli Avesta'da ise kargaşa ve düzensizliği destekleyen zararlı yaratıklar olarak geçen doğaüstü varlıklar -çn.

erişi demek olan neticeyi; hepsini Angra Mainyu'ya gösterdi (…) Duanın üçte biri okunmuştu ki, Angra Mainyu dehşetle iki büklüm oldu; üçte ikisi okunmuştu ki, dizleri üzerine çöktü; ve hepsi dile döküldüğünde artık şaşkına dönmüş ve Ahura Mazda'nın yaratıklarını taciz etmekten acizdi; üç bin yıl boyunca şaşkın bir durumda kaldı."[3]

Burada da yine duanın sözleri maddi yaratımı önceler ve onu Kötünün yıkıcı güçlerine karşı sürekli korur. Benzer şekilde Hindistan'da, Söylenen Sözün (Vāc) gücünün bizzat Tanrıların kudretinin ötesine yükseltildiğini görürüz.

"Söylenen Söze bağlıdır tanrıların tümü, bütün hayvanlar ve insanlar; Sözde yaşarlar tüm yaratıklar (…) Söz, Bozulmaz Olandır; ezeli Yasanın ilk çocuğu, Vedaların annesi, tanrısal dünyanın merkezidir."[4]

Söz köken bakımından ilk olduğu gibi güç bakımından da üstündür. O, çoğu kez tanrının kendisinin ismi olmaktansa etkinin gerçek kaynağı olarak görünen tanrısallığın adıdır.[5] Hatta adın bilgisi bilene varlık ve tanrının iradesi üzerinde egemenlik verir. Bu nedenledir ki tanıdık bir Mısır efsanesi bize İsis'in, o büyük büyücünün, nasıl güneş-tanrı Ra'yı kurnazca kendisine adını açıklamaya ikna ettiğini, nasıl ada sahip olarak onun ve tüm diğer tanrıların üzerinde güç elde ettiğini anlatır.[6]

---

[3] Bkz. *Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi* (Leipzig: 1868), Böl. 1, s. 3.

[4] *Taittiriya Brahm.*, 2, 8, 8, 4 (Almancası Gelder'in, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* başlıklı eserinden [s.125])

[5] Geleneklerine göre Maoriler, Yeni Zelanda'ya olan ilk göçlerinde eski tanrılarını beraberlerinde götürmediler; yalnız, tanrıları kendi iradelerine tabi kılma güçlerinden emin olmalarını sağlayan kudretli dualarını götürdüler. Krş. Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* ss. 103-104.

[6] "Ben oyum", der Ra bu öyküde, "çok sayıda adı, çok sayıda şekli

Mısır dinsel yaşamı tüm evrelerinde çok sayıda başka yollarla da adın yüceliğine ve onda mevcut bulunan sihir gücüne olan bu inancı tekrar tekrar açığa vurur.[7] Kralların meshedilmesine* eşlik eden törenler tanrının birtakım adlarının Firavuna aktarılmasını hedefleyen ayrıntılı yönergelerle yönetilir; her ad özel bir sıfatı, yeni bir tanrısal gücü Firavuna iletir.[8]

Dahası, bu güdü ruha ve ruhun ölümsüzlüğüne dair Mısır öğretilerinde belirleyici bir rol oynar. Ölüler diyarına doğru yolculuklarına başlarken göçenlerin ruhlarına yalnız yemek ve giysi gibi somut iyelikleri değil, aynı zamanda belli bir büyüsel doğa donanımı da bahşedilmelidir: bu donanım büyük ölçüde yer altı dünyasındaki kapı bekçilerinin adlarından oluşur; çünkü ancak bu adların bilgisi ölüler krallığının kapılarını açabilir. Ölünün taşındığı sal ve onun pek çok parçası, dümen, yelken direği vb. bile ondan doğru adlarıyla çağrılmayı ta-

---

olan; ve benim biçimim her tanrının içindedir (...) Annem ve babam bana adımı söylediler ve o doğumumdan beri bedenimde gizli kaldı, bir büyücü onunla benim üzerimde güç elde etmesin diye." Ardından İsis, onun yarattığı zehirli bir yılan tarafından sokulan ve tanrıların tümüne kendisini zehirden kurtarmaları için yalvaran Ra'ye şöyle der: "Bana adını söyle, ey tanrıların babası, (...) söyle ki zehir seni terk etsin; çünkü adı söylenen kişi yaşar." Zehirse ateşten daha yakıcıydı, öyle ki tanrı artık dayanamadı. İsis'e dedi ki: "Adım bedenimden çıkarak seninkine girecek" ve ekledi: "Onu gizleyeceksin, ancak her türlü zehre karşı kuvvetli bir büyü olarak onu oğlun Horus'a açabilirsin." Bkz. Erman, *Aegyptian und aegyptisches Leben im Altertum*, II, ss. 360 vd.; *Die aegyptische Religion*, C. 2, ss. 173-174.

[7] Krş. Budge'ın aktardığı örnekler: *Egyptian Magic* (London: 1911), C. 2, ss.157 vd.; Ayrıca; *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig: 1921), ss. 680 vd.

* Tahta çıkan kralların kutsal yağ ile yağlanarak kutsanmasına ilişkin kadim gelenek. İbranilerde kralların meshedilişi peygamberlerce gerçekleştirilirdi; mesih sözcüğü buradan gelir -çn.

[8] Krş. özellikle G. Foucart, *Historie des religions et méthode comparative* (Paris: 1912), ss. 202-203.

lep eder; ancak bu ad sayesinde onları gönüllü ve itaatkar kılıp kendisini menzile ulaştırmalarını sağlayabilir.[9]

Nesnel bir konumdan değil de öznel bir açıdan bakarsak eğer sözcük ile onun gösterdiği şey arasındaki asli özdeşlik daha açıkça görünür hale gelir. Çünkü mitsel düşünüşte bir kişinin benliği, bizzat kendisi ve kişiliği adına çözülmez bir şekilde bağlıdır. Burada ad asla yalnızca bir simge değil, taşıyıcısının kişisel özelliğinin/mülkiyetinin bir parçasıdır; bir özellik/mülkiyet ki dikkatlice korunması gerektiği gibi kullanımı da münhasıran ve de kıskançlıkla kişiye ayrılmıştır. Bu şekilde somut bir iyelik muamelesi görüp böyle olmakla da bir başkası tarafından elde edilip el konabilen yalnızca kişinin adı değildir, birtakım başka sözel göstergeler de buna maruz kalabilir. Georg von der Gabelentz, dil bilimi hakkındaki kitabında, İÖ 3. yüzyılda Çin imparatorunun yazdırdığı, meşru bir şekilde yaygın kullanımda olan birinci şahıs zamirinin o tarihten itibaren yalnız imparatorun kendisine tahsis edildiğini bildiren bir fermandan söz eder.[10] Ayrıca ad, hakiki anlamda töz niteliğinde bir Varlık ve taşıyıcısının tümleşik bir parçası olarak alındığı takdirde aşağı yukarı aksesuar niteliğinde bir kişisel iyelik olmanın üzerinde bir mevkii bile edinebilir. Böyle olmakla kişinin bedeni ya da ruhuyla aynı kategoride yer alır. Eskimolar hakkında, onlar nazarında insanın üç öğeden; beden, ruh ve de addan müteşekkil olduğu söylenilir.[11] Ayrıca Mısır'da da benzer bir kavramlaştırmaya rastlarız, zira orada insanın fiziksel bedenine, bir yandan Ka'sının ya da ikizinin, öte yandan da bir tür ruhsal ikiz olarak adının eşlik ettiği düşünülürdü. Üstelik bu üç öğe arasında giderek daha

---

[9] Daha fazla ayrıntı için bkz. Budge, *a.g.e.* ss.164 vd.

[10] *Die Sprachwissenschaft,* s. 228.

[11] Bkz. Brinton, *Religions of Primitive Peoples,* s. 93

fazla olmak üzere kişinin "kendi"sinin, "kişiliğinin" ifadesi haline gelen tam da sonuncusudur.[12] Adla kişilik arasındaki bu bağlantı çok daha gelişmiş kültürlerde bile hissedilmeye devam eder. Roma hukukunda "meşru kişi" kavramı resmen açıklanıp belli somut özneler bu mevkiden yoksun bırakıldığında, bu özneler resmi olarak bir özel ad taşıma hakkından da mahrum bırakılmıştı. Köle Roma hukukunda meşru bir ada sahip değildi, çünkü meşru bir kişi olarak iş görmezdi.[13]

Adın birliği ve biricikliği kişinin birliğinin ve de biricikliğinin bir işareti olmakla kalmayıp onu başka şekillerde de fiilen meydana getirir; ad, insanı birey kılan ilk şeydir. Bu sözel seçikliğin bulunmadığı yerde, kişiliğinin ana hatları da silinmeye eğilimlidir. Algonkinler arasında belli başlı biriyle aynı adı taşıyan kimse, ilkinin diğer benliği, öteki-beni olarak görülürdü.[14] Yaygın bir adete göre, eğer bir çocuğa dedesinin adı veriliyorsa bu, dedenin çocukta dirildiğine, yeniden bedenlendiğine yönelik inancın bir ifadesiydi. Bir çocuk dünyaya gelir gelmez göçmüş atalarından hangisinin onda yeniden doğduğu sorunu ortaya çıkardı; ancak bu sorun rahipçe çözüldükten sonradır ki bebeğin atasının adını aldığı tören icra edilebilirdi.[15]

---

[12] Krş. Budge, *a.g.e.*, s. 157; ayrıca Moret, *Mystères Egyptiens*, s. 119.

[13] Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, s. 203; krş. Rudolph Hirzel, "Der Name-ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen", *Abhaldungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, C. XXVI (1918), s. 10.

[14] "Algonkin dilinde biriyle aynı adı taşıyan bir kimse için geçerli olan ifade 'O, benim öbür kendimdir' anlamına gelen *nind owiawinadır*" (Cuoq, *Lexique Algonquine*, s. 113, Brinton, *a.g.e.*, s. 93'ten alıntılanmıştır). Özellikle krş. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage* (Königsberg: 1901), s. 89.

[15] Örn., bkz., Spieth, *Die Religion der Eweer*, s.229.

Dahası, mitsel bilinç insan kişiliğini sabit ve değişmez bir şey olarak görmez; bir insanın yaşamının her evresini yeni bir kişilik, yeni bir 'kendilik' olarak kavrar; ayrıca bu başkalaşım her şeyden önce kişinin adının geçirdiği değişimlerde açığa çıkar. Ergenlikte bir oğlan yeni bir ad alır; çünkü erginlenişine eşlik eden büyüsel törenler aracılığıyla artık bir oğlan olmaktan çıkıp bir adam, atalarından birinin yeniden bedenlenişi olarak tekrar doğmuştur.[16] Başka örneklerde, adın değişimi kimi zaman bir insanı yakın bir tehlikeye karşı korumaya hizmet eder; insan, biçimi sayesinde tanınmaz olacağı başka bir kendiliği üzerine alarak tehlikeden kaçar. Evélerde çocuklara, özellikle de abi ya da ablaları genç yaşta ölenlere, korkutucu bir yan anlama sahip ya da taşıyıcısına kimi insan-dışı tabiatlar yükleyen adlar vermek adettendir; böylelikle ölümün korkutulup kaçırtılabileceği ya da aldatılıp onların yanından sanki hiç de insan değilmişlercesine geçip gitmesinin sağlanabileceği tasavvur edilir.[17] Benzer şekilde, aynı ilke uyarınca bazen, bir hastalığa yakalanan ya da eline kan bulaşan bir adamın adı ölüm onu bulmasın diye değiştirilir. Grek kültüründe bile adları değiştirme adeti, ardındaki mitsel güdülenimle birlikte hala sürmekteydi.[18] Doğrusu, hayli yaygın olarak, bir kişinin varlığı ve yaşamı adıyla o denli yakından bağlantılıdır ki, ad korunduğu ve söylenegeldiği sürece adın taşıyıcısı da mevcut ve doğrudan

[16] Tipik örnekler özellikle Avusturalyalı yerli kabilelerin erginleme törenleri arasında bulunabilir; bilhassa krş. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia* (Londra: 1904), ve James, *Primitive Ritual and Belief* (Londra: 1917) , ss. 16 vd.

[17] Krş. Spieth, *a.g.e.*, s. 230.

[18] Hermippos 26,7: διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι.

doğruya etkin olarak duyumsanır. Ölü, herhangi bir zamanda, onu yaşatanlar adını andıkları an, sözcüğün gerçek anlamıyla "çağrılabilir". Herkes bilir ki, böyle bir ziyaretten duyulan korku, pek çok vahşiyi, sadece adı tabu haline gelmiş olan göçmüşün anılışından değil, söz konusu adla ses benzerliğine sahip ifadelerden bile kaçınmaya itmiştir. Sık sık, örneğin, hakkında konuşulurken ölü adam yanlışlıkla anılmasın diye ölmüş kişinin adını taşıdığı hayvan türüne farklı bir ad vermek durumunda kalınır.[19] Çoğu durumda bu türden usuller; arkalarında yatan güdülenim bakımından bütünüyle mitsel olan usuller dil üzerinde köklü bir etkiye sahip olmuşlar ve söz dağarcıklarını dikkate değer ölçüde değişime uğratmışlardır.[20] Ayrıca bir Varlığın gücü ne denli ilerilere uzanırsa, kendisi de o denli büyük miktarda mitsel kuvvet ve "anlam"ı kendinde tecessüm ettirir ve adının etki alanı da o kadar büyüktür. O halde gizlilik kuralı her şeyden önce ve asli biçimde Kutsal Ada uygulanır; çünkü onun anılması tanrının doğasında olan tüm güçleri doğrudan serbest bırakacaktır.[21]

Burada, yine, mitsel düşünce ve hissin en derin katmanlarına kök saldığı kadar en yüksek dinsel tariflerde bile bizzat varlığını sürdüren başlıca ve asli güdülerden biriyle yüz yüze geliriz. *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*

[19] Ten Kate, "Notes ethnographiques sur les Comanches," *Revue d'Ethnographie*, IV, 131 (Preuss, "Ursprung der Religion und Kunst," *Clobus*, C. 87, s. 395'den alıntılanmıştır).

[20] Meinhof'un özel bir konuşmamızda bana anlattığına göre, ad tabuları özellikle Afrika'da hayati bir rol oynar; sözgelimi pek çok Bantu kabilesinde kadınlar kocalarının ya da babalarının adlarını söylemelerine izin verilmediği için yeni sözcükler icat etmeye mecbur kalırlar.

[21] Daha geç döneme ait Grek büyüsel uygulamaları için bkz. Hopfner, *Griechischägyptischer Offenbarungszauber*, § 701, s. 179.

adlı yapıtında Giesebrecht Eski Ahit boyunca bu güdünün kökeninin, kapsamının ve de gelişiminin izini sürdü. Öte yandan erken Hıristiyanlık da hâlâ bu fikrin büyüsü altındadır.

"Adın, taşıyıcısının vekili gibi işlev görmesi," der Dietrich, *Eine Mithrasliturgie* yapıtında: "adın söylenmesinin bir kişiyi varlığa çağırmakla eşdeğer olabilmesi; gerçek bir güç olduğu için bir addan korkulması; onu söyleyebilmek, bilen kişiye o gücün denetimini bahşedeceğinden adın bilgisinin aranan bir şey olması; tüm bu olgular ilk Hıristiyanların hâlâ hissettikleri ve 'Tanrı'yla' yerine 'Tanrının adıyla' yahut 'İsa'yla' yerine 'İsa'nın adıyla' derken ifade etmeye çalıştıkları şeyi açıkça gösterir. (...) *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* yerine kullanılan *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* gibi ifadeleri bu şekilde anlayabiliriz. Ad, eğer vaftiz kurnasına okunur da bu şekilde suya sahip olur ve ona sinerse dine yeni giren kimse sözcüğün düpedüz gerçek anlamıyla Rabbin adına daldırılmış olur. Ayinleri 'Tanrı adına' diye başlayan cemaatin o süre zarfında (tabir ne denli mecazi ya da şekli anlamda alınırsa alınsın) adın tesir hudutları içerisinde olduğu düşünülürdü. 'Nerede iki ya da üç kişi benim adımla (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα) toplanırsa, ben de orada aralarındayım.' (Matta 18:20)[22] Ayet basitçe şu anlama gelir: "Nerede benim adımı toplantılarında zikrederlerse, ben gerçekten oradayım." 'Αγιασθήτω τό ὄνομά σου ifadesi bir zamanlar, muhtelif kiliselere ve öğretilerine ait tevillerin öne sürdüğü yorumlara kıyasla çok daha somut bir anlama sahipti."[23]

"Özel tanrı" da ancak adının onu atadığı ve tuttuğu

---

[22] Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılar Türkçe çevirisinden aynen alınmıştır. Bkz. Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, Güney Kore: 2014

[23] Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ss. 111, 114-115.

bölgede yaşayıp eyler. Öyleyse her kim onun korumasından ve yardımından emin olacaksa onun hükümranlığına girdiğinden, diğer deyişle, onu "doğru" adıyla çağırdığından emin olmalıdır. Bu gereksinim duanın ve de genel olarak dinsel konuşmanın hem Grek dünyasındaki hem de Roma'daki ifade tarzını; tanrının doğru ve esas unvanını kaybetme tehlikesinin önüne geçmek için tanrının muhtelif adları üzerinde gezinen, bu adları dönüşümlü kullanan tüm anlatım biçimlerini açıklar. Grekler söz konusu olduğunda bu uygulama bizim için Platon'un *Kratylos* diyalogundaki iyi bilinen bir bölümde kayıtlıdır;[24] Roma'da ise bu uygulama tanrının doğasının ve iradesinin muhtelif veçhelerine karşılık gelen çeşitli yakarı terimlerinin "ya - ya da" (sive - sive) ile ayrıldığı kalıcı bir düstur üretmiştir. [25] Bu kalıplaşmış hitap tarzı her zaman tekrarlanmalıdır; çünkü tanrıya her adanış edimi, ona yöneltilen her yakarı ancak, tanrı uygun adıyla çağrıldığı takdirde onun dikkatini celp edebilir. Dolayısıyla doğru hitap sanatı Roma'da rahiplere özgü bir teknik haline gelinceye dek geliştirilmişti ki bu teknik *pontifex*lerin♣ muhafazası altında tutulan *indigitamenta*yı♦ doğurmuştur.[26]

Fakat gelin burada duralım; çünkü bizim niyetimiz teolojik ya da etnolojik malzemeyi derlemek değil, bu tür malzemenin ortaya çıkardığı sorunu açık hale getirmektir. Dilin öğeleri ile dinsel ve mitsel kavramlaştırmanın çeşitli biçimleri arasında bulgulamış olduğu-

---

[24] Platon, *Kratylos*, 400e.

[25] Ayrıntılar için bkz. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig: 1913), ss. 143 vd.

♣ Antik Roma'daki yüksek rahipler -çn.

♦ Antik Roma'da kamusal yakarılarda tanrıların doğru adlarıyla çağrılmasını güvence altına almak için *pontifex*lerce saklanan kitap -çn.

[26] Krş. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, C. 2, s. 37.

muz böylesi bir kenetlenmişlik ve iç içe geçmişlik sırf tesadüften kaynaklanıyor olamaz; kökü bizatihi dil ve mitin ortak bir karakteristiğinde yatıyor olmalıdır. Bazı bilginler bu yakın bağlantıyı sözcüklerin, özellikle de ilkel insanın bilhassa maruz kaldığı varsayılan sözlü buyruğun telkin gücüne dayandırmayı denediler; mistik bilinç durumu için tüm sözel ifadelerin taşıdığı büyüsel ve *daimon*ca güç, onlara, söz konusu deneyimin bir nesnelleşmesinden ibaret görünüyordu. Fakat bunun gibi dar bir ampirik ve pragmatik temellendirme, kişisel ya da toplumsal deneyimin bunun gibi bir ayrıntısı dilsel ve mitsel kavramlaştırmanın başlıca ve asli olgularını destekleyemez. Kendimizi giderek daha da açık hale gelecek şekilde şu soruyla; dil ve mit arasında mutlak surette geçerli olan yakın içeriksel ilişkinin en kolay yoldan bu ikisinin evrimlerinin ortak biçimiyle, en erken ve bilinçdışı başlangıç aşamalarından beri gerek sözel ifadeye gerek mitsel imgeleme hükmeden koşullarla açıklanıp açıklanamayacağına dair sorunla yüz yüze buluruz. Bu koşulların kuramsal, çıkarımsal düşünmeyle çelişen bir kavrayış tipiyle verildiğini bulmuştuk. Çünkü, ilk ikisi genişlemeye, içine almaya ve sistematik bağlantıya yöneliyorsa ikincisi yoğunlaşmaya, iç içe geçirmeye ve şeylerin kendilerine has özelliklerini birbirlerinden ayrı olarak ortaya koymaya yönelir. Çıkarımsal düşüncede tikel fenomen varlığın ve sürecin bütün bir örüntüsüyle ilişkilidir; söz konusu bütünlüğe sürekli sıkılaşan, giderek daha özenli bağlarla tutunur. Buna karşılık mitsel kavramlaştırmada şeyler, dolaylı biçimde ifade ettikleri şeyler üzerinden değil, fakat dolayımsız görünüşleri üzerinden ele alınırlar; arı sunumlar olarak alınır ve imgelemde cisimleştirilirler. Bu türden tecessüm ettirmenin mutlaka, söylenen söze, onun gücüne ve içeriğine yönelik -çıkarımsal düşüncenin görüş açısının üretece-

ğinden- bütünüyle farklı bir tutuma yol açacağını görmek kolaydır. Söz, kuramsal düşünce için, özünde şöyle bir fikrin temel amacına hizmet eden bir araçtır: verili fenomenle ona "benzer" olan yahut da eşgüdümleyici bir yasaya göre onunla bağlantılı olan diğer fenomenler arasında ilişkiler kurmak. Çıkarımsal düşüncenin söze yüklediği anlam bütünüyle bu işlevde yatar. Bu bağlamda söz, özü bakımından ideal bir şeydir; nesnesi tözsel bir mevcudiyet değil de onun kurduğu ilişkilerde bulunan, bir "gösterge" yahut simgedir. Söz, fiili tikel izlenimler arasında, deyim yerindeyse, farklı bir düzene ait bir fenomen, yeni bir entelektüel boyut olarak durur; ayrıca, sayesinde özgül nesneler arasında dolaştığı ve birini öbürüne bağladığı o özgürlük ve kolaylığı, bu aracı konumuna, dolaysız verilere ait katmandan bu uzaklığına borçludur.

Onun mantıksal doğasının çekirdeği olan bu özgür ideallik, mitsel kavramlaştırma alanında zorunlu olarak eksiktir. Çünkü bu alanda elle tutulur gerçek hariç hiçbir şeyin bir anlamı ya da varlığı yoktur. Burada hiçbir "gönderme" ve "anlam" bulunmaz; zihnin yöneldiği her bilinç içeriği doğrudan fiili mevcudiyetin ve etkinin terimlerine tercüme edilir. Burada düşünce özgür bir temaşa tutumu içerisinde, yapılarını ve sistematik bağlantılarını anlamaya çalışarak verileriyle yüzleşmez, buna karşılık bütünsel bir izlenimce ele geçirilmekle kalır. Böyle bir düşünme, deneyimin verili içeriğini geliştirmez; "nedenler" ve "etkiler" bulmak üzere o müstahkem mevkiden geriye ya da ileriye uzanmaz, fakat katıksızca varolanı kabul etmekle yetinir. Kant; "gerçekliği", genel yasaları izleyen, böylelikle de "deneyim bağlamında" yerini alan her ampirik görü içeriği olarak tanımladığında, gerçeklik kavramının çıkarımsal düşünce kanonu dahilinde kapsamlı bir tanımını vermiş oluyor-

du. Ne var ki, mitsel tasavvur ve ilkel sözel kavramlaştırma bunun gibi bir "deneyim bağlamı" tanımaz. Onların işlevi, gördüğümüz gibi, daha çok, neredeyse şiddetli diyebileceğimiz bir ayrı kılma ve bireyleştirme sürecidir. Ancak bu yeğin bireyleştirme tamama erdirildiğinde, dolayımsız görü tekil bir noktaya odaklandığında, denilebilir ki, indirgendiğinde, mitsel ya da dilsel biçim doğar ve sözcük yahut anlık tanrı yaratılır. Ayrıca bu özel doğuş dil ile mite ortak olan entelektüel içeriğin tipini belirler; çünkü nerede anlama süreci bir içeriğin genişletilmesini, yayılmasını, tümelleştirilmesini değil de daha ziyade onun en yüksek yeğinleştirilmesini amaçlıyorsa, bu olgu insan bilincini etkilemeden geçemez. Bu şekilde büyülenmiş bir zihin için başka her şey yitip gider; somut veri ile deneyimin sistematikleştirilmiş bütünselliği arasındaki tüm köprüler yıkılır; buna karşılık mevcut gerçeklik, mitsel ya da dilsel kavramlaştırmanın onu vurguladığı ve şekillendirdiği haliyle, bütün öznel alanı doldurur. Yani deneyimin bu yegane içeriği uygulamada bütün deneyimsel dünyaya hükmetmelidir. Yanında ya da ötesinde, onunla ölçülebileceği ya da karşılaştırılabileceği hiçbir şey yoktur; onun yalın mevcudiyeti tüm Varlığın toplamıdır. Bu noktada, o düşünce içeriğini gösteren sözcük, salt bir uzlaşımsal simge olmayıp nesnesiyle ayrışmaz bir birlikte kaynaşmıştır. Bilinçli deneyim sözcüğe bağlı olmakla kalmaz, onun tarafından tüketilir de. Adla saptanan şey, bundan böyle yalnız gerçek değil, Gerçekliktir de. "Simge" ile "anlam" arasındaki gerilim çözünür; az çok uygun olacak bir "ifade" yerine, "imge" ile "nesne", ad ile şey arasında bir özdeşlik, tam bir uyuşum ilişkisi görürüz.

Sözün maruz kaldığı bu tözsel cisimleşmeyi bir başka açıdan da gözlemleyip açıklığa kavuşturabiliriz: çünkü aynı türden tecessüm ettirme ya da töz dönüşümü zi-

hinsel yaratıcılığın başka alanlarında da görülür; hatta, bütün bilinçdışı tasavvurlarda tipik süreç olarak ortaya çıkar. İster teknik ister bütünüyle entelektüel olsunlar tüm kültürel eserler, insanla çevresi arasındaki dolaysız ilişkiden dolaylı bir ilişkiye doğru tedrici bir kaymayla ilerler. İlk başta, tensel dürtünün hemen ardından ondan doğan haz gelir; ama tedrici olarak giderek daha çok aracı terim istenç ile nesnesi arasına girer. Ereğine ulaşabilmek için istencin hedefe doğru gitmek yerine ondan uzaklaşması gerekmektedir adeta; nesneyi erişilir kılmak için, hemen hemen bir refleks doğasına sahip basit bir tepki yerine, davranışın daha geniş bir nesneler sınıfını kapsayacak biçimde değişimine gerek duyar, öyle ki tüm bu edimlerin genel toplamı çeşitli "araçların" kullanımıyla en sonunda arzulanan ereği gerçekleştirsin.

Teknik başarı alanında artan dolayım, aletlerin icadında ve kullanımında görülebilir. Ancak burada, yine, gözlemlenebilir ki insan, bir aleti kullanıma geçirir geçirmez onu, -kendisinin yaptığı besbelli olan o aleti- salt bir insan yapımı olarak görmektense kendine ait güçlerle donanmış başlı başına bir Varlık olarak görür. Bu alet o kişinin istenci ile yönetilmek yerine kişinin istencinin bağlı olacağı, kişinin kendisini tabi hissettiği ve dinsel bir tapımın törenleri ile tapındığı bir tanrı ya da *daimon* haline gelir. En eski zamanlarda özellikle balta ve çekiç böyle bir dinsel anlam kazanmış görünmektedir;[27] ancak ilkel halklar arasında çapa yahut olta, kargı yahut kılıç gibi diğer aletlere ilişkin tapımlara da bugün bile rastlanabilir. Evélerde demircinin çekici (Zu) tapınılan ve kurbanlar sunulan güçlü bir tanrıdır.[28] Üstelik böyle bir

---

[27] Bunun örnekleri, örn. Beth'in, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Leipzig: 1920) eserinde bulunabilir (ss. 24 vd).
[28] Spieth, *Religion der Eweer*, s. 115.

tapımı teşvik eden duyarlık Grek dininde ve klasik yazınında doğrudan ifadesini bulur. Bunun bir örneği olarak Usener; Aiskhülos'a ait *Thebai'ye Karşı Yediler* tragedyasında Parthenopaios karakterinin "tanrılardan ve gözlerinden çok saydığı" kargısıyla Thebai'yi yıkmak üzere ant içtiği parçaya dikkat çekmiştir. "Yaşam ve Utku, silahın idaresine ve gücüne bağlı olduğu kadar iyi istencine de bağlıdır; bu his savaşın can alıcı anında dayanılmaz bir şekilde kabarır; ve yakarışı silaha kılavuzluk etmesi için uzaklardan bir tanrıyı yardıma çağırmaz zira silahın kendisi tanrıdır, yardımcı ve de kurtarıcı."[29]

Bir alet o halde hiçbir zaman sadece imal edilmiş, düşünülmüş ve de üretilmiş bir şey olarak görülmez, fakat "yukarıdan gelen bir armağan" olarak görülür. Kökeni, insanın kendisine değil, tanrı veya hayvan olan bir "kültür kahramanına" çıkar. Tüm kültürel değerlerin bir "kurtarıcı"ya bu şekilde atfedilişi öyle evrenseldir ki tanrı kavramının özünü ve de kökenini bu tasarımda bulma girişimleri söz konusu olmuştur.[30] Mitsel düşünmenin onu "çıkarımsal" ya da kuramsal düşünümden keskin biçimde ayıran, kendine özgü bir başka özelliğiyle daha karşı karşıyayız. İkincisi, açıkça dolayımsız olarak "verili" malzemede bile bir zihinsel yaratım unsuru ayırt eder ve bu etkin bileşeni vurgular. Maddi konularda bile zihinsel tarifin bir veçhesini açığa vurur; katışıksız duyu verilerinde bile onların yapımına katılan bir "düşünce kendiliğindenliğinin" etkisinin izini sürer. Ne var ki mantıksal düşünüm, bu suretle, tüm alıcılığı kendiliğindenliğe çözmeye meyleder; mitsel kavramlaştırma ise tam aksi yönde, yani, tüm kendiliğinden eylemi alıcı olarak görme ve tüm insan başarısını bahşedil-

---

[29] Usener, *Götternamen*, s. 285.

[30] Krş. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin: 1905.

miş bir şey olarak görme yönünde bir eğilim gösterir. Bu, entelektüel aletler için daha az olmamak üzere kültürün tüm teknik araçları için geçerlidir. Çünkü bu iki tür alet arasında aslen hiçbir keskin ayrım çizgisi yoktur, daha ziyade akışkan bir ayrım söz konusudur. İnsan konuşmasındaki sözcükler gibi bütünüyle zihinsel varlıklar ve kazanımlar bile başta, bütünüyle, somut varoluş kategorisi içerisinde ve insanoğluna destek olacak somut şeyler biçiminde kavrandı. Preuss, Cora yerlilerine ve Uitotolara göre, "ata"nın insanları ve doğayı yarattığını, ne var ki yaratılıştan beri artık olayların akışına doğrudan karışmadığını bildirir. Böylesi bir kişisel müdahale yerine, insanlara "Sözlerini", diğer deyişle, tapımını ve sayesinde artık doğayı denetim altında tutabilecekleri ve ırkın refahı ile idamesi için her ne gerekiyorsa elde edebilecekleri dinsel törenleri verdi. Başlangıçta himayelerine verilmiş olan bu kutsal büyüler olmaksızın insanlar bütünüyle çaresiz olurlardı, zira doğa yalnız başına insan emeğine karşılık hiçbir ürün vermez.[31] Avdaki yahut balık tutmadaki başarının belli başlı sözcüklerin, doğru büyü düsturlarının kullanımından ileri geldiği Cherokeelerde de kabul edilmiş bir inançtır.[32]

Sözcükte içerilen fiziksel-büyüsel güce duyulan inançtan, onun tinsel gücünün gerçekleştirilmesine geçmek için insan zihninin uzun bir evrimsel yolu aşması gerekmiştir. Hatta, ona doğal nesneler dünyasından daha yakın olacak, sevincine ve kederine fiziksel doğadan

---

[31] Ayrıntılar için bkz. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, l, LXCIII-LXCIV; *Religion und Mythologie der Uitoto* I, 25-26; Ayrıca krş. Preuss'ün makalesi: "*Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*," *Psychol. Forschungen*, II, 1922.

[32] Krş. Mooney, "Sacred Formulas of the Cherokee," VII. Annual Report of the Bureau of Ethnology (Smithsonian Institution).

daha çok dokunacak o dünyayı insana açan gerçekte Sözdür, dildir. Çünkü insanın bir topluluk içindeki varoluşunu mümkün kılan dildir; ancak toplum içerisinde, bir "Sen" ile ilişki içinde, insanın öznelliği kendisini bir "Ben" olarak ileri sürebilir. Ancak burada yine yaratıcı edim, tam da gelişme halindeyken böylece tanınamaz; söz konusu tinsel kazanımın tüm enerjisi sonucuna yansıtılır ve yansımayla kendisinden sadır olur gibi göründüğü o nesneye gömülmüş durur. Aletlerin ve araçların durumunda olduğu gibi burada da tüm kendiliğindenlik alıcılık, tüm yaratıcılık varlık, öznelliğin her ürünü ise bir o kadar tözsellik olarak görünür. Hal böyleyken, Sözün bu tecessüm ettirilişi insan zihniyetinin gelişiminde hayati önemdedir. Çünkü o, dilin doğasındaki tinsel gücün biraz olsun anlaşılabileceği ilk biçimdir; Sözün, ideal bir araç, zihnin bir organonu♣ ve tinsel gerçekliğin inşası ile gelişiminde asli bir işlev olarak anlaşılabilmesi için ilkin mitsel düşünce tarzında tözsel bir varlık ve güç olarak kavranması gerekir.

♣ (Yun.) Araç, alet. Aristoteles mantık üzerine altı kitaptan oluşan yapıtına, mantığın düşünme "aleti" olmasına izafeten organon adını vermiştir -çn.

5
Dinsel Düşüncenin Ardışık Evreleri

Usener'e göre, dinsel kavramlarının kökenini götürebildiğimiz en alt düzey; gereksinimden ya da kritik ana ilişkin özgül histen doğan, mitsel-dinsel fantezinin uyarılmasından çıkmış ve hâlâ tüm o bozulmamış uçuculuğunun ve özgürlüğünün izini üzerinde taşıyan imgelere, yani onun verdiği adla "anlık tanrılar"a ait düzeydir. Ancak, öyle görünüyor ki etnoloji ve karşılaştırmalı din çalışmalarının Usener'in yapıtını yayımlamasının üzerinden geçen otuz yılda kullanımımıza sunduğu yeni bulgular bir basamak daha ileriye gitmemize izin vermektedir. Usener'in kitabından birkaç yıl önce İngiliz misyoner Codrington'ın din tarihi alanını çok önemli bir kavramla zenginleştiren bir yapıtı ortaya çıktı: *Malinezyalılar: Antropolojileri ve Folklorları üzerine Çalışmalar* (*The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, 1891). Codrington; tüm Malinezya dininin kökünü, bütün şeylere ve olaylarla nüfuz eden, kâh nesnelerde kâh kişilerde mevcut olabilen, yine de münhasıran belli bir tekil ve bireysel ev sahibi özne yahut nesneye bağlı kalmayan, buna karşılık mekandan mekana, şeyden şeye, kişiden kişiye iletilebilen bir "doğaüstü güç" kavramı olarak sunar. Bunun ışığında, şeylerin bütün varoluşu ve insanoğlunun etkinliği; deyim yerindeyse, mitsel bir "kuvvet alanına", her şeye nüfuz eden ve bazı sıra dışı, gündelik işlerin alanından uzak nesnelerde ya da özel niteliklerle donanmış seçkin savaşçılar, rahipler ve-

yahut büyücüler gibi kişilerde yoğunlaşmış biçimde görülebilen bir güç atmosferine iliştirilmiş görünür. Bununla birlikte, bu dünya görüşünün, Codrington'ın Malinezyalılarda keşfettiği dünya görüşünün ve "mana" kavramının çekirdeği, böylesi tikel cisimlenişlere ilişkin bir tasavvur olmaktan ziyade kâh bu kâh şu biçimde gözükebilen, şimdi belli bir nesneye ardından bir diğerine giren, genel olarak bir "güç"e dair bir tasarımdır; "kutsallığı" için ululanan, bir o kadar da içerdiği tehlikelerden dolayı korkulan bir güç. Çünkü olumlu bir anlamda "mana" olarak düşünülen o gücün aynı zamanda "tabu" gücü olmak üzere olumsuz bir veçhesi de vardır. Tanrısal kudretin her tezahürü, ister kişilere ister şeylere, ister canlıya ister cansıza devredilmiş olsun "dindışı" olanın alanının dışına düşer; sıradan ve dünyevi olandan belirli ayrım çizgileri ve her türden koruyucu ölçütle ayrılması gereken özel bir varlık katmanına ait olur.

Codrington'ın ilk keşiflerinden beri, etnoloji bilimi bu kavramların yeryüzü üzerindeki yayılımının izini sürmeye devam etti. "Mana"nın anlamına tam manasıyla denk düşen kimi terimler yalnız Polinezya sakinleri arasında değil, Amerikan yerlilerinin pek çok kabilesinde, keza Avusturalya ve Afrika'da da mevcuttur. Evrensel, esas itibarıyla farklılaşmamış bir Güce işaret eden, tamı tamına aynı tasarım Algonkin "manitu"sunda, Siyuların "wakanda"sında, Irokuaların "orenda"sında ve çeşitli Afrika dinlerinde bulunabilir. Etnoloji ve karşılaştırmalı din çalışanlar, bu tip gözlemler temelinde, bu fikri, büyük ölçüde, yalnızca evrensel bir fenomen olarak değil, mitsel bilincin bir tür özel kategorisi olarak da görmeye başladılar. "Tabu-Mana formülü"; "dinin asgari tanımı" olarak, diğer deyişle, dinsel yaşamın özsel, vazgeçilmez koşullarından birini oluşturan ve bildiğimiz kadarıyla onun en alt düzeyini temsil eden bir ayrımın ifadesi ola-

rak görüldü.[1] Aslına bakılırsa, etnologlar bu formülün ve "mana" kavramının yanı sıra onun çeşitli eşdeğerlerinin doğru yorumu hakkında genel uzlaşıya varamadılar. Hatta, muhtelif yorumlar ve açıklama girişimleri henüz bütünüyle aykırılık içerisindedir. "Ön-animizm"i öne süren kuramlarla "animizm"i ifade edenler art arda sıralanır; "mana"yı maddi bir şey olarak ele alanlarla onun devingen doğasını vurgulayan ve onu arı anlamda bir kuvvet olarak görmeye yönelen diğerleri karşıtlık içerisindedir.[2] Ne var ki, tam da bu uyuşmazlık bizi 'mana' fikrinin gerçek anlamına yaklaştırmaya hizmet edebilir; çünkü bu, söz konusu fikrin, varlığa ve oluşa ilişkin kuramsal bakışımızın ve gelişmiş dinsel duygumuzun onu tabi tutacağı bir sürü ayrıma karşı hâlâ hayli kayıtsız, denilebilir ki, "nötr" olduğunu gösterir. Erişilebilir malzemeye yönelik bir inceleme bu farklılığın daha çok "mana" kavramının özsel bir niteliği olduğunu gösterir. Her kim "mana" kavramını "belirlemeye", diğer deyişle, onu bizim düşünüşümüze yakın olan ayrım ve karşıtlık kategorileriyle yorumlamaya çalışırsa onun hakiki doğasından daha uzağa düşer. Bizzat Codrington onu salt doğaüstü ve büyüsel bir güç olarak değil, aynı zamanda zihinsel yahut "tinsel" bir güç olarak betimlediğinde söz konusu kavramın ayırt edici özellik-

---

[1] Özellikle krş. Marett, "Dinin Asgari Tanımı olarak Tabu-mana Formülü", *Archiv für Religionwissenschaft,* XII (1909) ve "The Conception of Mana", *Transactions of the 3rd internat. Congress for the Hist. of Religion* (Oxford, 1908), I (yeniden basım: *The Threshold of Religion,* Londra: 1909, 3. baskı 1914, ss. 99 vd.). Ayrıca bkz. Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion", *American Anthropologist,* N.S. IV (1902), ss. 36 vd.

[2] Etnolojik literatürde temsil edilen çeşitli kuramların mükemmel bir eleştirel incelemesi F. R. Lehmann'ın çalışmasında bulunabilir: *Mana, der Begriff des "Ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern,* Leipzig: 1922.

leriyle tarif edilmesine yönelik ilk ve en açık girişimde bulunmuş oldu. Ne var ki bu tarifin sorunlu yönü, bizzat Codrington'ın ona dair sunduğu örneklerinde bile gözükür. Çünkü bu örnekler, "mana" fikrini ister kişisel karakterde bir şey olarak isterse de salt cansızın zıttı anlamında *canlı* bir doğayla belirlenmiş olarak tasarlayalım "tinsel" olana ilişkin bizim tasavvurumuz ile "mana" tasavvurunun içeriğinin ve eriminin örtüşmediğini açıkça gösterirler.[3] Zira canlı olan ya da tinsel olan her şey "mana"ya sahip değildir, ancak şu veya bu nedenle yüksek, sıra dışı etkili güçlerle donatılmış şeyler ona sahip olur; üstelik "mana" şeylere salt, mitsel tahayyülü uyaran ender bir biçim sergiledikleri, onunla da gündelik deneyim alanının üzerine yükseldikleri takdirde ait olabilir. O halde, öyle görünmektedir ki "mana" tasavvuru ve onunla ilişkili olan çeşitli kavramlaştırmalar tikel bir *nesneler* alanına (canlı ya da cansız, fiziksel ya da tinsel) bağlı değildir; onların, daha ziyade mitsel "hayret"i uyandırmaları ve de tanıdık, dünyevi varoluşun sıradan zemininden öne fırlamaları halinde en geniş nesne ve olay çeşitliliğine yüklenebilecek belli bir "karakter" arz ettikleri söylenmelidir. Söderblom'un, kavramın bu kapsamlı ve tam çözümlemesinin sonuçlarını özetlerken söylediği gibi: "Söz konusu sözcükler [mana, manitu, orenda vb.] karışık bir anlama sahiptirler ve dikkat çekici, çok güçlü, çok büyük, kadim, büyüde kudretli, büyüde bilge, doğaüstü ve tanrısal şeklinde ya da isim bağlamında güç, büyü, büyücülük, uğur, başarı,

---

[3] Hewitt ayrıntılı bir dilsel karşılaştırmayla İrokuaların 'orenda'sının da söz konusu halkın manevi güçlere ya da yalın yaşam kuvvetlerine ilişkin tasarımlarına eşdeğer olmadığını, fakat nevi şahsına münhasır bir ifade ve kavramlaştırma olduğunu ortaya koyar. (*a. g. e.*, s. 44 vd.)

tanrılık, sevinç gibi çeşitli şekillerde çevrilirler."[4] Bunun gibi anlamlar, mantıksal algımıza büsbütün aykırı olmakla birlikte bir tür birliğe yol açabilir; yeter ki söz konusu birlik belli türdeki bir içerikte değil, fakat zihinsel tutumda, kavramlaştırmada aransın. Burada can alıcı etmen bir "ne" meselesi değil "nasıl" meselesidir; dikkatin nesnesi değil fakat ona yöneltilen dikkatin türüdür. "Mana" ve onun bir dizi eşdeğeri tekil ve belirli bir yüklemi imlemez; ne var ki hepsinde özel ve tutarlı bir *yükleme* biçimi buluruz. Bu yükleme; kutsal olanın dindışı olandan ayrılarak dinsel anlamda bağlantısız, sıradan gerçeklik alanının dışına çıkmasından doğan tinsel "kriz"i ifade ettiğinden bir bakıma gerçekten de ilkel mitsel-dinsel yükleme olarak isimlendirilebilir. Bir bakıma bu ayrılma süreciyle gerçek anlamda ilk defa dinsel deneyimin nesnesinin vücuda geldiği ve içerisinde devindiği alanın kurulduğu söylenebilir. Bu vesileyle genel problemimiz için can alıcı etmene gelmiş bulunuyoruz: zira bizim asli amacımız hem dili hem de miti, sabit ve son biçimi verilmiş "öznitelik"lere göre bölümlenmiş bir verili nesneler dünyasından yola çıkmayan, aksine, aslında gerçekliğin bu düzenlenişini ilk olarak üreten ve özniteliklerin vazedilmesini olanaklı kılan tinsel işlevler olarak ele almaktı. "Mana" kavramı ve onunla bağıntılı, olumsuz nitelikteki tabu kavramı bu inşanın başlangıçta etkilendiği tarzları ortaya çıkarır.

Burada mitsel ve dinsel dünyanın henüz sabit bir biçime erişmediği, fakat deyim yerindeyse bize *in statu nascendi*[*] sunulduğu bir düzeyde ilerlemekte olduğumuzdan, "mana" sözcüğünde -ve kavramında- içerilen çok renkli, alacalı anlam oyunlarına dönük bir kavrayış

---

[4] Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens; Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (Almanca baskı, Leipzig: 1916), s.95

[*] Lat. oluşum halinde -çn.

edinebiliriz. Ait olduğu sözcük sınıfını belirlemeye yönelik girişimlerin görünüşe göre her defasında güçlüklerle karşılaşması bile hayli açıklayıcıdır. Düşünme ve konuşma alışkanlıklarımıza göre en kolay yol onu basitçe bir ad olarak almaktır. Bu, "mana"yı tek tek nesnelerde içerilen bütün büyü güçlerinin özünü temsil eden bir tür töz haline getirir. Bir kılınmış, bununla birlikte, kendisini çeşitli varlıklara ya da nesnelere paylaştıran, varolan bir şey yaratır. Üstelik bu birlik salt mevcut olarak değil, fakat canlı ve kişileştirilmiş olarak anlaşıldığından, "mana" kavramı bizim temel "tin" tasarımımız ile donanmıştır -Algonkinlerin "manitu"su ile Siyuların "wakanda"sının sık sık, onların dünyanın yaratıcısı olarak tapındıkları varsayılan "Büyük Ruh"un farklı farklı adlandırılışlarından ibaretmiş gibi yorumlanışını göz önüne getirin.

Ne var ki, sözcüklerin ve anlamlarının daha kesin bir çözümlemesi bu yorumu hiçbir aşamasında haklı çıkarmamıştır. Bu da şunu gösteriyor; gerçekte tam anlamıyla uygulanabilir olmayan herhangi bir kişisel varlık kategorisi şöyle dursun bağımsız, tözsel bir varoluşa sahip yalın bir şey kavramı bile burada kavranmak istenen geçici, ele geçmez tasavvuru temsil etmek için fazla katıdır. Dolayısıyla McGee, Siyuların "wakanda"sının kişisel, asli bir varlığı ifade ettiğini öne süren misyoner raporlarının, daha akademik nitelikli dil çalışmaları ile tamamıyla gözden düştüğünü gözlemlemiştir. "Dünyanın ve şeylerin yaratılışı ile denetimi bu nedenle söz konusu kabilelerde (kabileden kabileye bir parça değişen bir adlandırmalarla) 'wa-ka^{n}-da'ya atfedilir, tıpkı Algonkin kabilelerinde kadir-i mutlaklığın "ma-ni-do"ya ('Hiawatha'nı* 'Kudretli Manido'su mesela) atfedildiği

---

* Amerikan yerlilerinin sömürgecilik öncesi dönemde yaşamış efsanevi lideri. Irokua federasyonunun kurucularından biridir -çn.

gibi; yine de soruşturma gösterir ki wakanda çeşitli biçimler alır ve belirli bir mevcudiyet olmaktansa bir niteliktir. Dolayısıyla pek çok kabilede güneş waka^{n}dadır - waka^{n}danın kendisi ya da *bir* waka^{n}da değil, sadece waka^{n}da; ki söz konusu kabilelerde ay da waka^{n}dadır; gök gürültüsü, şimşek, yıldızlar, rüzgarlar, sedir ağacı ve muhtelif başka şeyler de; hatta ve hatta bir adam, özellikle bir şaman da waka^{n}da veya *bir* waka^{n}da olabilir. Buna ek olarak söz konusu terim toprağın, havanın ve suların mitsel yaratıklarına da tahsis edilir ve bilgelerin bazılarına göre yer ya da toprak, mitsel yeraltı dünyası, ideal üst dünya, karanlık vb. hep waka^{n}da yahut waka^{n}dalardır. Keza putlar ve törensel nesnelerle süsler de. (...) Benzer tarzda çarpıcı karakterde çok sayıda doğal nesne ve yer waka^{n}da olarak sayılır. Böylece terim yalın halde veya çekimindeki türevleriyle her türden mevcudiyete ve fikre uygulandı; ayrım gözetilmeksizin ad ve sıfat olarak, hafif bir tadilatla da fiil ve zarf olarak kullanıldı. Aşikardır ki, bunun gibi son derece değişken bir terim uygarlığın aşırı derecede ayrıntılanmış diline çevrilmeye elverişli değildir. Yine açıktır ki, bu terimde ifade edilen tasavvur belirsizdir ve "Büyük Ruh" şöyle dursun "ruh" kelimesiyle bile hakkıyla tercüme edilmiş olmaz. Gerçi bir yandan da belirli tinsel kavram ya da kavramların hükmü altında bulunan, yerli dilinin benzersizliği tarafından engellenmiş, yazı öncesi döneme ait müphem tasavvuru bilmemekten dolayı yanılmış ve belki de kurnaz yerli kaynaklar ile kötü niyetli yorumcularca aldatılmış yüzeysel araştırmacının, nasıl hatalı yorumu benimseyip onu sürdürdüğünü anlamak kolaydır. Terim başka herhangi bir İngilizce sözcükten daha tatmin edici biçimde belki de "gizem" sözcüğü ile karşılanabilir, yine de bu tercüme aynı anda hem fazla sınırlı hem de fazla belirlidir. Siyulu yerlinin kullandığı

haliyle waka^{n}da, eşzamanlı olarak müphem bir şekilde 'güç', 'kutsal', 'kadim', 'haşmet', 'canlı', 'ölümsüz' ve de başka sözcükleri çağrıştırır, yine de bu terimlerin teker teker yahut topluca ilettiği tasavvurları en düşük doluluk ve duruluk düzeyinde olsun ifade etmez; aslına bakılırsa, makul uzunlukta hiçbir İngilizce cümle waka^{n}da terimiyle ifade edilen yerel tasavvurun hakkını veremez."[5]

Etnologların ve filologların bulgularına göre, hemen aynı şey Bantu dillerindeki Kutsal Ad ve onun cisimleştirdiği temel sezgi için de geçerlidir. Bu diller bahse konu olan kavramı değerlendirmemize yarayacak özel bir ölçüt sunar; zira Bantu dilleri tüm adları farklı sınıflara ayırır, ayrıca kişisel ve kişisel olmayan adlar arasında keskin bir ayrım çizgisi çizdiklerinden Kutsal Adın bu başlıkların birinin altına yerleştirilmesi onun gösterdiği karakteri doğrudan çıkarmamıza izin verir. Nitekim, misyonerlerimizin bizim "Tanrı" sözcüğüne eşdeğer kabul etmiş oldukları "mulungu" sözcüğü sözgelimi Doğu Bantu lehçesinde, önek ve diğer biçimsel karakteristiklerinin onu benzettiği kişisel olmayan isimler sınıfına mal edilir. Kuşkusuz, bu olgu kendi içinde yine de başka bir yoruma müsaittir; bu gibi dilsel özellikleri, dinsel bilinçteki gerilemeye işaret eden bozulma emareleri olarak görmek olanaklıdır. Sözgelimi, Roehl, Şembala♣ dili gramerinde şöyle der:

"Şembalalarda kişisel bir varlık olarak Tanrı kavramlaştırması uygulamada yok olmuştur; onlar Tanrıdan tüm doğaya içkin olan kişisellik dışı bir tin olarak söz eder. *Mulungu* çalılıkta, tek tek ağaçlarda, kayalıklarda, mağaralarda ve aslan, yılan, kedi gibi yabani hayvan-

---

[5] McGee, "The Siouan Indians", *15th annual report of the Bureu of Ethnology* (Smithsonian Institution), ss. 128-9.

♣ Tanzanya'da konuşulan Bantu dil ailesine mensup bir dil -çn.

larda, kuşlarda, çekirgelerde vb. yaşar. Çünkü böylesi bir *Mulungu* için 1. sınıfta (kişisel sınıf) hiçbir olanaklı yer yoktur."[6]

Tam anlamıyla zıt bir yorum örneği; mulungu kavramının dinsel ve dilsel çalışmalar ışığında zahmetli bir çözümlemesinin sonuçlarını, sözcüğün öncelikle ata ruhlarının mekanını, ikinci olarak da söz konusu noktadan yayılan gücü gösterdiği ana fikriyle özetleyen Meinhof tarafından verilmiştir. "Ne var ki, bu güç, hayaletvari bir şey olarak kalır; yabancı bir dinin onun doğasına ilişkin abartılmış bir fikri beraberinde getirdiği durumlar hariç kişileştirilmez, bu nedenle de dilbilgisel olarak kişisel bir mevcudiyet gibi işlem görmez."[7] Bilhassa, üzerinde bulunduğumuz mitsel kavramlaştırma

---

[6] Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambala sprache* (Hamburg: 1911), ss. 45 vd.
Mulungu kavramının kişisel olmayan doğası üzerine bir diğer rapor, Hetherwick'in, sözcüğün, İngiliz Orta Afrikasında yaşayan Yaolardaki kullanımına ilişkin anlatımında yer alır: "yerel kullanımı ve biçimi içinde sözcük [*mulungu*] kişiselliği imlemez, çünkü kişisel adlar sınıfına ait değildir. (...) Onun biçimi daha çok yaşamın ya da sağlığın bedene bağlı olduğu gibi bir şeye bağlı bulunan bir durumu ya da özelliği gösterir. Sözcüğün betimlediğimiz biçimde kullanıldığı muhtelif kabilelerde misyonerler onu "Tanrı" sözcüğünün karşılığı olarak kabul ettiler. Ne var ki, eğitilmemiş bir Yao bir kişilik olmaya dönük herhangi bir tasavvuru ona mal etmeyi reddeder. Onun nazarında o bir nitelik yahut anlamını bütün tin dünyasını kucaklamak üzere genişlettiği insan doğasının bir yetisidir. Bir keresinde *Mulungu* sözcüğünü kullanmak suretiyle yaşlı bir Yao şefini, terimin Hıristiyanca anlamıyla Tanrılığın kişiselliği hakkında etkilemeye çabaladıktan sonra, dinleyicim adeta sözcüğün kökensel olarak benim ona mal etmekte olduğum hiçbir kişisellik tasavvurunu taşımadığını gösterircesine 'Che Mulungu'dan, yani 'Tanrı Bey'den bahsetmeye başladı." Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa," *Joumal of the Anthropol. Inst. of Great Britain* and Ireland, XXXII (1902), s. 94.

[7] Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu," *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, C. 50 (1923), s. 69.

düzeyinin; dilbilgisel kategorilerimizi ve keskin bir şekilde birbirinden ayrılan sözcüklere ilişkin düzenli sınıflandırmalarımızı rasgele mal edemeyeceğimiz dilsel bir kavramlaştırma düzeyine karşılık geldiğini göstermelerinden dolayı bu tür örnekler bizim için öğreticidir. Burada konu edilen mitsel kavramlaştırmaların sözel benzerlerine sahip olmak için en ilkel nida kalıpları düzeyine geri dönmemiz gerektiği apaçıktır.[8] Algonkinlerin manintusu, Bantuların mulungusu bu şekilde kullanılır; pek de bir şeyi ya da belli bir izlenimi belirtirmiş gibi görünmeyen ancak sıra dışı, harika, harikulade ya da dehşet verici her şeyi selamlamakta kullanılan bir haykırış, bir nida.[9]

Bu noktada bu sözel biçimleri varlığa getiren bilinç düzeyinin "anlık tanrılar"ın üretildiği bilinç düzeyinden bile ne kadar önce geldiği görülebilir. Çünkü anlık tanrı geçiciliğine karşın her zaman bireysel, kişisel bir biçimdir; buna karşılık burada kutsal ve tanrısal, insanı ani bir dehşet ya da hayranlıkla dolduran yine de bütünüyle kişisellik dışı, denilebilir ki "anonim" bir karakter taşır. Ne var ki bu isimsiz mevcudiyet, üzerinde belirli *da-*

---

[8] Az sayıda örnekte bu bağlantı hâlâ etimolojik olarak bile izlenebilir. Nitekim Brinton Siyu wakandasını bir hayret ve büyülenme nidasından türetir. (*Religions of Primitive Peoples,* s. 60)

[9] Söderblomun alıntıladığı Roger Williams'a ait bir rapora göre (*a. g. e.,* s. 100) insanlarda, kuşlarda, yırtıcı hayvanlarda ya da balıkta sıra dışı herhangi bir şey fark ettiklerinde şöyle haykırmak adettir: *Manitu!* yani: "Bu bir tanrı!" Dolayısıyla, ne zaman birbirleriyle İngilizlere ait gemiler ve büyük binalar, tarla sürme, özellikle de kitaplar ve mektuplar hakkında konuşsalar şöyle bitirirler: "*Manitowok*", "Şunlar tanrılar", "*Cummanitowok*","Sen bir tanrısın." Özellikle krş. Hetherwick *a. g. e.,* s. 94: "Mulungu her gizemli şeyde iş başında olarak görülür. O mulungudur, yani Yaoların anlayış erimlerinin ötesinde herhangi bir şey gördükleri durumdaki nidaları. Gökkuşağı her zaman için '*mulungu*'dur, her ne kadar bazı Yaolar 'Mang' anya' terimi 'uta wa Lesa'yı, 'Lesa'nın yayı'nı kullanmaya başlamışlarsa da.

*imon*sal ya da tanrısal imgelerin şekil alabileceği zemini oluşturur. Şayet "anlık tanrı" yaratıcı, mitsel-dinsel bilinç tarafından meydana getirilen ilk fiili biçimse, bu fiililik her şeye rağmen yine de mitsel-dinsel hissin genel kudretinde temellenir.[10] "Kutsalın" alanının "dindışı" olanın alanından ayrılması ne olursa olsun her belirli tanrı için bir önkoşuldur. 'Kendilik' burada, adeta, onu daima saran ve şu anda içinde yaşadığı ve hareket ettiği mitsel-dinsel bir atmosfere batmış gibi hisseder; bu yüklü atmosferden bir tanrı ya da *daimon* yaratmak yalnız bir kıvılcıma, bir dokunuşa kalır. Bunun gibi daimonik varlıkların asli çizgileri hep son derece muğlak olsa da belli bir doğrultudaki ilk adımı belirtirler.[11]

Bu noktada, mitsel düşünüş kökensel, "anonimlik" aşamasından tam zıddına, "çok-adlılık" evresine sapar. Her ilah kendinde, başlangıçta özel tanrılara (ki artık hepsi bir yeni tanrıda birleşmiştir) ait olan öznitelikler çoklusunu birleştirir. Bununla birlikte, ardılları onların

---

[10] Bu "kudret" ifadesi, "mana" fikrini ve onunla ilgili tasarımları tarif etmek isteyenlerce istemsiz olarak benimsendi; krş., örn. Hewitt'in tanımı (*a. g. e.*, s.38): "Orenda gizemli bir şekilde sonuçlar doğurmaya ya da onlara etki etmeye yönelik varsayımsal bir kudret yahut kuvvedir." Aynı zamanda, krş. Hartland'ın Başkanlık Konuşması, Report *of the British Association for the Advancement of Science*, York: 1906, ss. 678 vd.

[11] Yine, bu "belirsizliğin" belirtileri dilde, bu tip daimonik yaratıkların sıklıkla gösterildiği tarzlarda görülebilir; örneğin Bantu lehçelerinde bu tip varlıkların adları "bağımsız faillerin, kişilerin" adlarından oluşan birinci sınıfa özgü ön eke sahip değildir; Meinhof'a göre, bunun yerine, "bağımsız kişilikler olarak değil" fakat doğal güçler olarak şahıslara hayat veren yahut onların başına gelen -dolayısıyla mesela hastalıklar, duman, ateş, sel ve ay gibi şeyler bu şekilde daimonik kabul edilebilir- bir şey olarak görülmek kaydıyla tinler için kullanılan ayrı bir ön ek vardır." (Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin: 1906, ss. 6-7. Krş. s. 84, 9 numaralı dipnot)

tüm özniteliklerini değil sadece, adlarını da miras alır; özel ad olarak değil, unvanlar olarak; çünkü tanrının adı ve doğası aynı şeydir. Dolayısıyla kişisel ilahların çok-adlılığı tam da var oluşlarına ait önemli bir özelliktir. "Dini duygu için bir tanrının gücü unvanlarının bolluğunda ifadesini bulur; çok-adlılık daha yüce olan, kişisel bir makama sahip bir tanrı için önkoşuldur."[12] Mısır yazılarında İsis, bin-isimli, on-bin-isimli, *myrionyma* olarak karşımıza çıkar;[13] Kuran'da Allah'ın kudreti ifadesini "yüz isminde"* bulur. Tanrısal adların bu bolluğuna Amerikan yerlilerinde, özellikle Meksikalıların dinlerinde de rastlanır.[14]

Yani denilebilir ki Tanrılık kavramı ilk somut gelişimini ve zenginliğini gerçekte dil aracılığıyla edinir. Konuşmanın parlak ışığına çıkmasıyla birlikte bu kavram, salt bir taslak ve gölge olmaktan çıkar. Fakat dile içkin olan aykırı bir dürtü de bu süreçte yeniden doğar; zira konuşmanın ayırmaya, belirlemeye ve sabitlemeye dö-

---

[12] Usener, *Götternamen*, s. 334.

[13] Krş. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig: 1888, s. 645; Latince yazmalarda geçen "İsis Myrionyma" ifadesi için bkz. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, C. 2, s. 91. Tanrıların "çok-adlılığı" kavramı, büyü uygulamalarında mutat sermaye haline gelmiştir; bundan dolayıdır ki Greko-Mısır büyü kalıplarıyla dualarında, Dionysos ve Apollon'a hitap eden, söz konusu tanrıların çağrıldıkları muhtelif adların alfabetik sıraya göre dizildiği -öyle ki her mısranın alfabenin bir harfine karşılık geldiği- yakarılar mevcuttur. Ayrıntılar için bkz. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, Kısım 684, s. 175.

* İslam geleneğinde "Allah'ın yüz ismi" gibi bir tabirden ziyade "Allah'ın 99 ismi" tabiri mevcuttur. Ancak bazı sufi geleneklerde Allah'ın bir isminin gizli olduğu rivayeti yaygındır. Dolayısıyla yazar, bu gizli adla birlikte sayıları bu miktara ulaşan isimlere işaret eden 'Allah'ın 100 ismi' ifadesine herhangi bir kaynakta rastlamış olabilir -çn.

[14] Ayrıntılar için bkz. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, s. 99.

nük nasıl bir eğilimi varsa, aynı şekilde ve hiç de daha zayıf olmamak kaydıyla genelleştirmeye yönelik de bir eğilimi vardır. Böylelikle dilin kılavuzluğu aracılığıyla mitsel bilinç sonunda, artık tanrısal sıfatların ve adların bolluğu ve somut çokluğuyla tatmin olmayıp sözcüğün birliği aracılığıyla Tanrı-ideasının birliğine erişmeye çalıştığı bir noktaya erişir. Fakat insan zihni bununla da tatmin olmaz; bu birliğin ötesinde, hiçbir tikel tezahürle sınırlanmayan dolayısıyla da herhangi bir sözcükle ifade edilebilir ya da adlandırılabilir olmayan bir Varlığın kavramı için çabalar.

Mitsel-dinsel düşünmenin çevrimi burada tamamlanır. Ne var ki başlangıç ve son birbirlerine benzemez; zira buraya varırken yalın bir belirsizlik alanından hakiki genelliğin alanına doğru ilerlemiş olduk. Tanrısal olan, özgülüklerin ve özel adların kargaşasına, fenomenlerin neşeli kaleydoskopuna dalmak yerine şimdi sıfatlardan yoksun bir şey olarak bu dünyanın karşısına konur. Çünkü her yalın "sıfat" onun saf özünü sınırlayacaktır; *omnis determinatio est negatio*.* Tanrısal olanı, bir yandan bütünlüğü, en yüksek içsel gerçekliği içinde kavrama öte yandan adın ya da imgenin her tür tikelliğinden kaçınma uğraşıyla; bu zihinsel çatallanma sorunuyla tüm çağlar ve halklar arasında tekrar tekrar boğuşan bilhassa mistik mezheptir. Dolayısıyla, tüm mistisizm dilin ötesindeki bir dünyaya, bir sessizlik dünyasına yönelmiştir. Meister Echkhardt'ın yazdığı gibi, Tanrı "yalın temel, dingin çöl, sade sessizliktir" ("der einvel-

* Hegel'in Spinoza'dan yanlış alıntıladığı ve böyle meşhur olan "Her belirleme/tanımlama olumsuzlamadır." anlamına gelen Latince deyiş. Spinoza Jelles'e yazdığı mektupta, tanrıya bir ve biricik denilemeyeceğini açıklarken şöyle der; "Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio & *determinatio negatio est* ..." Baruch de Spinoza, *Opera,* (Gebhardt ed.), "Epistolae", Mektup L -çn.

tige grunt, die stille wueste, die einveltic stille") çünkü "onun tek bir doğa olması, onun doğasıdır."[15] Dilin tinsel derinliği ve gücü, aşıldığı o son adım için yolu hazırlayanın konuşmanın bizzat kendisi olması olgusunda çarpıcı bir şekilde açığa çıkar. En zor ve özgün kazanım dilbilimsel olarak temellenmiş iki kavramla temsil olunur; "Varlık" kavramı ve "Ego" kavramı. Her ikisi de eksiksiz anlamlarıyla, dilin görece geç bir gelişimine ait gibi görünürler; her ikisi de dilbilgisel biçimlerinde, sözel ifadelerin bu kavramlar yüzünden karşılaştıkları ve ancak yavaş yavaş üstesinden gelebildikleri zorlukların açık emarelerini gösterirler. Varlık kavramına ilişkin olarak, koşacın♣ çoğu dildeki gelişimine ve asli etimolojik anlamına yönelik bir bakış, söz odaklı düşünüşün "olmak" ile "öyle-olmak" arasındaki ayrıma nasıl da ancak hayli tedrici ilerleyerek ulaştığını ortaya koyar. "-Dır"♦ koşacı neredeyse şaşmaz bir şekilde duyusal olarak somut bir kökensel anlama geri gider; o, başlangıçta safi varoluş ya da genel bir varlık durumu bildirmek yerine tikel bir görünüş türünü ve biçimini gösteriyordu; özellikle belli bir yerde, uzayın özgül bir noktasında olmayı.[16]

---

[15] Bkz. Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, C. II: *Meister Eckhardt* (Leipzig: 1857), s. 160.

♣ Koşaç ya da "cevher fiili", batı dillerindeki karşılığı ile "copula", bir cümlede özne ile yüklemi birbirine bağlayan edat ya da fiile (örneğin Türkçede "olmak", "-imek", "-dır") karşılık gelen bir dilbilgisi terimi -çn.

♦ Metinde ilgili yerde İngilizcedeki "be" ("olmak") fiilinin üçüncü şahıs hali olan "is" geçmektedir. Yazarın dikkat çektiği "belli bir yerde, uzamın özgül bir noktasında olmayı" bildiren kökensel anlama Türkçede "durmak" fiilinden gelen "-dir" koşacında rastlıyoruz -çn.

[16] Bu ilkeye ilişkin izahlar için şu eserime bakılabilir: *Philosophie der symbolischen Formen*, C. I, ss. 287 vd. [Ernst Cassirrer, *Sembolik Formlar Felsefesi I (Dil)*, (çev.) Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara:

İmdi, dilin gelişimi Varlık kavramını özgül bir varoluş formuna esaretten kurtarmayı başardığında, o, bununla mitsel-dinsel düşünceyi yeni bir araçla, yeni bir entelektüel aletle donatmış olur. Eleştirel, ya da "çıkarımsal" düşünme -doğrudur- sonunda "olma" ifadesinin bir ilişkinin ifadesi olarak göründüğü bir noktaya dek gelişir, öyle ki Kant'la birlikte söylersek, Varlık artık "bir şeyin olanaklı bir yüklemi" değildir ve dolayısıyla artık Tanrının bir yüklemi olamaz. Ne var ki, böyle bir eleştirel ayrımı tanımamakla kalmayıp en yüksek menzillerinde bile "substantif"* kalan mitsel düşünce için, Varlık yalnızca bir yüklem olmakla kalmaz belli bir gelişim aşamasında gerçekte yüklemlerin yüklemi haline gelir; Tanrının bütün yüklemlerinin tek bir başlığın altına konulabilmesine izin veren ifadeye dönüşür. Dinsel düşüncenin tarihinde ne zaman Tanrısallığın Birliğine yönelik talep ortaya çıksa bu talep tavrını Varlığın dilsel ifadesi üzerinde gösterir ve en güvenilir desteğini Sözcükte bulur. Dinsel düşünüşün bu seyri Yunan felsefesinde bile izlenebilir; Ksenophanes'te bile Tanrının Birliğinin, Varlığın Birliğinden türetildiğini ve kanıtlandığını görürüz. Ne var ki, bu bağlantı hiçbir şekilde felsefi kurgulamayla kısıtlı değildir; dinler tarihindeki bilinen en eski kayıtlara dek geriye gider. Erken Mısır metinlerinde, Mısır panteonunun tüm tanrıları ile hayvanlarının ortasında, biçimini kimsenin bilmediği, suretini kimsenin keşfetmediği 'Tek' olarak yazıtlarda sözü edi-

---

2005 -çn.]

* Metindeki "substantive" sözcüğünü dilbilim terimi olarak dilimizde kullanılagelen şekliyle "substantif" olarak karşılamayı yeğledik. Zira sözcük birbiriyle bağlantılı bir dizi farklı anlamlara geliyor. İlkin felsefi olarak ve gündelik dilde "tözsel", "bağımsız bir mevcudiyete sahip olma" gibi anlamları dile getirirken dilbilimde ise gerek adları gerek ad niteliği taşıyan ibareleri gerekse de "varlık bildiren" fiilleri imliyor -çn.

len, "saklı Tanrı" fikrine rastlarız; "Yarattığı kainat için o bir sırdır", "Adı, çocukları için bir sırdır". Ne var ki Yaratıcı; insanların ve tanrıların Haliki adının yanında onun için geçerli olabilecek tek bir ad mevcuttur: 'saf Varlık'. O dünyaya getirir ama dünyaya getirilmez, doğurur ama doğurulmaz, o Varlıktır, her şeyde Sabit olan, hepsinde Kalıcı olandır. Dolayısıyla o "ezelidir", "bidayettedir"; mevcut her şey, o var olduktan sonra olmuştur.[17] Burada bağımsız, somut ve bireysel tanrısal adların tümü tek bir Varlık adına çözünmüştür; Tanrısal olan tüm tikel sıfatları kendisinden tenzih eder, o başka hiçbir şeyle tarif edilemez, fakat ancak kendisi kendisine yüklenebilir.

Buradan tektanrıcılığın temel tasavvuruna yalnızca tek bir adım kalır. O ana kadar nesnel dünya üzerinde aranmış ve nesnel terimlerle ifade edilmiş olan birlik öznel bir öze döndüğünde ve tanrısallığın anlamına şeylerin varoluşu yoluyla değil fakat bir 'Kişi'nin varlığı, bir 'Kendilik'in varlığı üzerinden yaklaşıldığında bu adım atılmış olur. "Varlık" ifadesi hakkında söylenenler aynı zamanda "Ben" göstereni hakkında da söylenebilir; onun da dil inşasının seyri içerisinde tedrici olarak bulunması; somut, arı anlamda duyusal başlangıçlardan yavaş yavaş ve adım adım türetilmesi gerekmiştir. Fakat "Ben" ifadesi sonunda türetildiğinde dinsel düşünce yeni bir kategori kazanmıştır. Üstelik söz konusu yeni ifadeyi yakalayan ve onu adeta yeni bir Tinsel yüksekliğe erişmek için bir basamak olarak kullanan, dinsel dildir. "Öz-yüklemlemenin" diğer deyişle Tanrının kendini tezahür ettirmesinin, yani varlığının çeşitli veçhelerini açan, sürekli tekrar eden bir "Ben şuyum" ile kendi-

[17] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, ss. 56 vd., s. 96 ve devamında yer alan, yazıtlardan yapılmış alıntılar ve çeviriler ile karşılaştırın.

sini açındırmasının formu Mısır ve Babil'de ortaya çıkmış ve sonraki aşamalarda dinsel ifadenin üslubuna ait tipik bir biçim haline gelmiştir.[18] Ne var ki, tüm diğer biçimleri dışlayana dek, dolayısıyla da tanrının yegane "adının" "Kendilik"inin adı olduğu noktaya gelinene kadar bunun nihai biçimiyle henüz karşılaşılmamıştı. Tanrı Musa'ya tecelli ettiğinde, Musa hangi tanrının kendisini onlara gönderdiğini bilmek istemeleri halinde İsraillilere hangi adı söyleyeceğini sorduğunda Tanrı; "Ben, benim" dedi. "Beni size 'Ben Ben'im' diyen gönderdi." Bu durum nesnel varoluşun öznel Varlığa dönüşümünden, yani tanrısallığın "mutlak" yöresine yükseltilmesinden; artık şeylerle ya da şeylerin adlarıyla kurulacak hiçbir benzetme aracılığıyla ifade edilemez bir konuma getirilmesinden başka bir şey değildir. Tanrısallığı ifade edebilecek tek konuşma aracı artık kişi zamirleridir; Peygamberler Kitabında yazdığı gibi "Ben O'yum; İlkim ve sonum."[19]

Sonunda, Hint kurgularında -Varlık kavramını ve Kendilik kavramını kullanan- iki temaşa çizgisi tek bir çizgide toplandı. Bu felsefe de "Kutsal Sözcük"ten, "Brahma"dan yola çıkar. Veda kitaplarında tüm Varlığın, tanrıların bile baş eğmek durumunda olduğu şey işte bu Kutsal Sözcüğün gücüdür. Doğanın akışına bu Sözcük hükmeder ve rehberlik eder; onun bilgisi ve ona sahip olma kişiye dünyadaki her şeye hükmeden yetkin gücü verir. Sözcük ilk başta, tikel bir varoluş evresinin tabi olduğu tam bir tikel olarak ele alınır; kullanımında rahip en kılı kırk yarar ayrıntıları gözetmelidir; bir hece-

---

[18] Bu biçimin kökeni ve yayılımı için bkz. Norden tarafından konuya ilişkin kapsamlı çalışmalar (din felsefesi öğrencileri için de öğreticidirler): *Agnostos Theos*, ss. 177 vd., 207 vd.

[19] *Yeşeya* 48: 12; krş. 43: 10. "Ben O'yum"un anlamı için bkz. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern* (Leipzig: 1876), ss. 359 vd.

lik herhangi bir sapma, ritimdeki ya da ölçüdeki bir değişiklik bile duanın kudretini hükümsüz kılacaktır. Fakat Vedalardan Upanişadlara doğru kastedilen gelişim bize gösterir ki Sözcük aşamalı olarak bu büyü çemberinden özgürleşerek her şeyi içine alan entelektüel kudret haline gelir. İnsan düşüncesi; tikel şeylerin ayrık, somut gösterimlerinde ifade bulan özlerinden onların tümünü kapsayan birliğe yükselir. Tekil sözcüklerin gücü, deyim yerindeyse, bizatihi Sözcüğün, Brahma'nın gücüne damıtılır.[20] Tüm tikel varlıklar, kendisine ait bir "doğa"ya sahip görünen her şey bunda temsil edilirler; ne var ki bu kapsama yüzünden onlar derhal öz "doğa"larından yoksun kalırlar. Dinsel kurgulama bu ilişkiyi ifade etmek için bir kez daha, Upanişadların soyut anlamını yakalamaya çalıştığı ve artık bir tür yükseltilmiş formda, daha yüksek bir potansiyelde bulunan Varlık kavramına yönlendirilir. Platon'un *ὄντα* yani ampirik şeylerin dünyası ile, ὄντως *ὄν* yani İdeanın arı Varlığını karşıtlaştırması gibi Upanişadlarda da tikel varoluş dünyasının "Varlıkta-Varlık" ("satyasya satyam") ile karşı karşıya konduğunu görürüz.[21]

Bu gelişme hemen zıt kutuptan hareket eden bir başkasıyla karşılaşır ve onunla iç içe girer; Varlığı değil fakat Kendiliği dinsel düşüncenin anahtarı olarak ele alan

---

[20] "Brahma"nın "Kutsal Sözcük," dua ve büyü olarak asli anlamı için krş. Oldenberg, *Anzeiger für indogermanische Sprach = und Altertumskunde*, C. VIII, s. 40; ayrıca Oldenberg, *Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen: 1915), ss. 17 vd., 38 vd., 46 vd. Bir parça aykırı bir açıklama, güç kavramını "Brahma"nın temel kavramı olarak gören ve bu kavramın daha sonra büyüsel kudretiyle birlikte dua olarak sözcüğe dönüştürüldüğüne inanan Hopkins tarafından ortaya konur. (Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New Haven: 1923, s. 309)

[21] Örnekler şurada bulunabilir: Deussen, *Philosophie der Upanishads* (Leipzig: 1899), ss. 119 vd.

zihinsel gelişim. Her ikisi aynı hedefte birleşir; zira Varlık ve Kendilik, Brahma ve Atman, yalnızca ifadede birbirinden ayrıdır, içerikte değil. Kendilik, yaşlanmayan ve geçip gitmeyen, değişmeyen ve ölümsüz olan biricik şeydir, öyleyse hakiki "Mutlak"tır. Ne var ki, dinsel düşünce ve kurgulama bu son adımı atıp Brahma ve Atmanı özdeşleştirerek yine başlangıçtaki sınırlarını, dilin sınırlarını yıkmıştır. Çünkü sözcükler "özne" ve "nesne"nin bu birliğini artık kavrayıp elde tutamaz. Şimdi dil özne ile nesne arasında bocalamakta, durmadan birinden ötekine ve ötekinden geri tekrar berikine gitmektedir; ne var ki bu, dilin, ikisini bir araya getirirken bile onların birbirinden ayrı tasavvurlar olduklarını idrak etme mecburiyetinde olması anlamına gelir. Dinsel kurgulama bu ayrımı yadsımak suretiyle sözün gücünden ve dilin kılavuzluğundan bağımsızlık iddiasında bulunur; bu sayede, yalnız dil için değil kavramlaştırma için de ulaşılamaz konumda olan 'aşkınsal'a ulaşır. Ortaya çıkan Tüm-Birlik için geriye kalan yegane ad, biricik gösteren bir değilleme, bir olumsuzlama ifadesidir. Varlık, "Hayır, hayır" diye anılan Atmandır; söz konusu "o öyle değil"in üzerinde daha öte, daha yüksek hiçbir şey yoktur. Yani zihnin, dil ile mitsel-dinsel düşünce arasındaki bağı koparan bu kalkışması ancak bu bağın ne kadar kuvvetli ve yakın olduğunu göstermeye yarar; çünkü mit ve din dilin sınırını aşmaya çalıştıkça derhal kendi yaratıcı ve oluşturucu güçlerinin sınırlarına ulaşırlar.

Max Müller, 1978 yılında yayımlanan *Dinin Kökeni ve Gelişimi üzerine Dersler* adlı çalışmasında, ağırlıklı olarak, Codrington'ın Malinezyalıların "mana" kavramıyla ilgili mektubu aracılığıyla edindiği ilk malumata dayandı; Müller, bu malumatı din felsefesindeki temel tezini -tüm dinler insan zihninin "Sonsuzu" kavrama gü-

cünde temellenir- desteklemek için kullandı. "Kavradığım şudur ki" diyordu: "her sonlu algı ile birlikte ona eşlik eden -sonsuza dair - bir algı ya da algı sözcüğü kulağa fazla yeğin geliyorsa şayet, bir his ya da önsezi vardır; bizatihi ilk dokunma ya da işitme yahut görme ediminden itibaren yalnız görülebilir olanla değil fakat aynı zamanda görülemeyen bir evrenle de bağlantı içine sokuluruz."

"Polinezya dilinde sonsuzun bir adı" olarak yorumladığı "mana" sözcüğünde de Müller, insanın sonsuza ilişkin kavramlaştırmasının en ilkel aşamalarında ne olmuş olabileceğine dair en eski ve en hantal anlatımlardan birini gördü.[22]

"Mana" kavramlaştırmasının ve ifadesinin ait olduğu mitsel-dinsel alanla giderek artan tanışıklığımız, sonsuzun halesini ve Müller'in anladığı anlamda sözcüğü çevreleyen duyu-üstülüğü tamamıyla dağıttı; bize *mana* "dininin" nasıl da en ince ayrıntısına dek salt duyu algısında değil aynı zamanda tensel arzularda, mutlak anlamda "sonlu" pratik ilgilerde temellendiğini gösterdi.[23] Gerçekten de Müller'in yorumu sırf, "sonsuz"u "belirsiz"le ve "bitimsiz"i "belirlenmemiş"le eşitlediği için olanaklıdır.[24] Buna karşılık, "mana" kavramının onu yakalamamızı ya da ona kendi dil örüntümüzde herhangi bir sözel eşdeğer bulmamızı epey zorlaştıran akışkanlı-

---

22 Bkz. Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (Yeni baskı, London: 1898), ss. 46 vd.

23 "Malinezya dininin bütünü" der Müller, Codrington'un bir mektubunu alıntılayarak: "gerçekte, kişinin bu Manayı kendisi için elde etmesinden ya da onu kendi yararına kullanmasından oluşur- *dinin bütünü*, yani, dinsel uygulamaların uzandığı yere kadar dualar ve kurbanlar."

24 "Bu derslerin seyri içerisinde belirsiz ile sonsuzun gerçekte aynı şeye yönelik iki farklı isim olduğunu kanıtlamak istiyorum." (*a. g. e.*, s. 36)

ğının sonsuza ilişkin felsefi ya da dinsel tasavvurla ne olursa olsun bir ilgisi yoktur. İkincisi tam sözel bir belirlenim olanağının ne kadar üzerinde ise ilki de böylesi bir saptamanın o kadar altındadır. Dil "belirsiz" ile "sonsuz" arasındaki orta alemde devinir; belirsiz olanı belirli bir tasavvura dönüştürür, ardından onu sonlu belirlenimlerin alanı dahilinde tutar. Dolayısıyla, mitsel ve dinsel kavramlaştırma alanında biri sözel ifadenin alt sınırını, diğeri ise üst sınırını temsil eden farklı türden "tanımlanamaz"lar mevcuttur; fakat bizatihi sözel ifadenin doğası tarafından çizilen bu sınırlar arasında dil kusursuz bir özgürlükle hareket ederek yaratıcı gücünün tüm zenginliğini ve somut örneklendirilişini sergileyebilir.

Burada yine, mit üreten zihin, kendi ürünü ile dil fenomeni arasındaki ilişkiye dair bir tür bilinçlilik sergiler; her ne kadar karakteristik olarak bu ilişkiyi soyut terimlerle değil, ancak imgelerle ifade edebilse de. O, dilin doğuşuyla birlikte vuku bulan tinsel şafağı nesnel bir olguya dönüştürmek suretiyle kozmogonik bir süreç olarak sunar. Jean Paul bir yerde şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, o muğlak parlaklığı dil vasıtasıyla yıldız kümelerine bölmek suretiyle 'bütünü' bilinci için parçalarına ayırmış olmasaydı insan da tıpkı hayvanların dış dünyada dalgalı ve karanlık bir denizdeymişçesine sürüklenmeleri gibi, dışsal algıların yıldızlı genişliğinde kaybolacaktı." Varoluşun söz konusu muğlak tamlığından açık, sözel olarak belirlenebilir biçimlere özgü bir dünyaya çıkış mitsel düşünme tarzında ve ona özgü imgeci üslupta 'kaos ile yaratılış arasındaki karşıtlık' olarak temsil edilir. Ayrıca Varlığın vasıfsız ana rahminden, onun biçimine ve düzenine geçişi gerçekleştiren yine konuşmadır. Bu nedenledir ki Babil-Asur yaratılış miti, Kaosu; yukarıdaki göklerin "adsız" olduğu,

yeryüzünde ise şeylerin hiçbirine dair herhangi bir adın bilinmediği bir evrede dünyanın içinde bulunduğu durum olarak tarif eder. Mısır'da da yaratılıştan önceki devir, hiçbir tanrının var olmadığı ve nesnelerin hiçbiri için herhangi bir ada rastlanmayan zaman olarak anılırdı.[25]

Bu belirsiz durumdan ilk belirli varoluş, yaratıcı tanrı kendi adını telaffuz ettiğinde ve bu sözcükte ikamet eden güç onu varlığa çağırdığında çıkar. Tanrının kendisinin nedeni, gerçek bir *causa sui* oluşuna yönelik bu tasavvur, adının büyüsel gücü aracılığıyla doğuşuna dair öyküde mitsel açıdan ifade edilir. Ondan önce hiçbir tanrı yoktu, ayrıca onun yanı sıra herhangi bir tanrı mevcut değildi, "onun için, ona ad verecek hiçbir anne yoktu, herhangi bir baba da o adı telaffuz etmiş değildi şöyle diyerek: "benim onu dünyaya getiren"[26] Ölüler Kitabı'nda, güneş-tanrı Râ, adlarını, yani, kişisel özelliklerini ve güçlerini kendisine yine kendisinin vermesi dolayısıyla kendi yaratıcısı olarak sunulur.[27] Ayrıca varoluşa ve belirli varlığa sahip diğer her şey *demiourgos*ta* bulunan bu asli konuşma gücünden çıkar; o, konuşmasıyla tanrıların ve insanların doğumuna neden olur.[28]

---

[25] A. Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris: 1902), s. 129.

[26] Bir Leyden papirüsünden. Bkz. A. Moret, *Mystères Egyptiens,* ss. 120-121

[27] *Book of the Dead* (ed. Naville), 17, 6; krş. Erman, *Die aegyptische Religion* (Berlin: 1909)

* Yun. "yapıcı, usta, sanatkar"; "Platon'un ast tanrıların yapıcısına, evrenin ruhuna ve insan ruhunun ölümsüz kısmına ilişkin betimi (...) yapıcı, önceden-mevcûd *eidê*'yi [İdealarıi] kendi modeli olarak kullanır" (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* (çev.) Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2004) -çn.

[28] Bu parçayı Moret'nin *Mystères Egyptiens* yapıtının "le mystere du verbe créuteur" kısmında verdiği örneklerle karşılaştırın (ss. 103 vd.); ayrıca Lepsius, *Aelteste Texte des Totenbuches,* s. 29. Bu, Mısıra

Aynı motif bir nebze farklı bir sapma ve yeni bir anlam derinliği ile Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış anlatısında da karşımıza çıkar. Burada da ışığı karanlıktan ayıran ve göklerle yeri meydana getiren Tanrının sözüdür. Ne var ki, dünyevi yaratıkların adları burada artık doğrudan Yaratıcı tarafından verilmez, insan tarafından atanmayı beklemek durumunda kalırlar. Tanrı kırın bütün hayvanlarını ve göğün bütün kuşlarını yarattıktan sonra hepsini onları nasıl adlandıracağını görmek üzere insana getirir. "Adem her birine ne ad verdiyse o canlı o adla anıldı" (Yaratılış 2:19) Bu adlandırma ediminde insan dünyanın gerek fiziksel gerekse entelektüel açıdan sahibi olur; dünyayı kendi bilgisine ve kendi hükmüne tabi kılar. İşte bu özel nitelik saf tektanrıcılığın temel karakterini ve sağladığı manevi kazanımı gösterir. Goethe tektanrıcılığın bu temel yapısının, bir ve tek olan Tanrıya duyulan inanç kişinin kendi içsel birliğini fark etmesini sağladığı için, her zaman canlandırıcı olduğuna dikkat çekmişti. Ama öte yandan söz konusu birlik, kendisini, dış biçim içinde dilin ve mitin somut yapıları sayesinde açığa vurmadığı sürece keşfedilemez ki birlik bu somut yapılarda tecessüm eder ve mantıksal düşünüm süreciyle sonradan yeniden kazanılır.

özgü, sözcüğün yaratıcı gücü tasarımının Yunan felsefesinin temel tasavvur ve kavramlarıyla nasıl bir araya geldiği ve bu birleşimin Hıristiyan Logos-tasavvurunun gelişimi için ne anlam taşıdığı Reitzenstein tarafından *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassburg: 1901)'da, özellikle de ss. 80 ve devamında ortaya kondu.

6
Mecazın Gücü

Yukarıdaki düşünceler bize mitsel ve sözel düşüncenin nasıl da her şekilde iç içe örüldüğünü; mitsel ve dilsel alanlara ait büyük yapıların, gelişimlerinin uzun dönemleri boyunca aynı tinsel güdülerle ayrı ayrı nasıl da belirlenip yönlendirildiğini gösterdi. Yine de aralarındaki ilişkiyi sergilemekle kalmayıp onun için nihai bir açıklama da öneren temel güdülerden biri şimdiye dek fark edilmemiş olarak kaldı. Mit ile dilin aynı ya da en azından sıkı sıkıya benzeşen evrim yasalarına tabi oluşları ancak her ikisinin de filizlendiği ortak kökü ortaya çıkardığımız takdirde gerçekten görülüp anlaşılabilir. Sonuçlarında ve ürettikleri biçimlerde görülen benzerlikler; işlevin, yani kendisiyle iş gördükleri ilkelerin son tahlilde ortak olduğuna işaret eder. Bu işlevi anlamak ve onu soyut çıplaklığı içinde gösterebilmek için mit ve dilin yollarını, birbirinden ayrılan bu iki çizgiyi, gelişimleri içinde değil fakat geriye dönük olarak, çıktıkları ortak noktaya kadar izlememiz gerekir. Bu ortak merkez gerçekten gösterilebilir gibi duruyor; zira mitin ve dilin içerikleri ne kadar geniş ölçüde farklılaşırsa farklılaşsın, zihinsel kavramlaştırmanın aynı biçimi her ikisinde de işlemektedir. Bu biçim, mecazi düşünüş olarak adlandırılabilecek biçimdir; bir yandan sözel ve mitsel dünyaların birliğini, öte yandan da aralarındaki farklılıkları bulmayı istiyorsak mecazın doğası ve anlamı tam da başlamamız gereken yerdir.

Mecazın dil ile mit arasındaki entelektüel bağ olduğu sıklıkla kaydedilmiştir; fakat bu işleyişin kesin tanımına ve hatta yöneldiği varsayılan genel doğrultuya gelindiğinde kuramlar büyük ölçüde uyuşmazlık içerisindedirler. Mecazın gerçek kaynağı kâh dilin yapısında, kâh mitsel imgelemde aranır; bazen kökensel olarak mecazilik taşıyan doğasıyla Konuşmanın miti doğuran ve onun ezeli kaynağı olduğu varsayılır; bazense aksine sözcüklerin mecazi karakteri, dilin mitten devraldığı ve mülkiyetinde tuttuğu bir miras olarak görülür. Herder dilin kökeni üzerine kaleme aldığı ödüllü denemesinde tüm sözel ve önermesel kavramlaştırmaların mitsel boyutunu vurgulamıştı; "Bütün doğa sesliyken, duyusal bir insanın yaşamasından, konuşması ve hareket etmesinden daha doğal bir şey yoktur. O vahşi adam, o muhteşem taçlı yüksek ağacı görüp hayran oldu: Taç hışırdıyordu! Bu, dokuyan Tanrıdır! Vahşi yere kapanıp tapındı! Duyusal insanın tarihine, o kara kitaba bak da f i i l l e r d e n n a s ı l i s i m l e r oluşuyor gör ve soyutlama yolunda en kolay adımı gör! Kuzey Amerika yerlilerinde mesela henüz her şey canlıdır: Her şeyin bir ruhu, bir zekası vardır ve Greklerde ve Şarklılarda da aynı böyle olduğunu onların en eski sözlüğü ve grameri kanıtlar. Bunlar, icat eden için bütün doğa ne ise odur, yani bir Panteon [tanrıların tümü], canlı bir faal varlıklar dünyası! (...) Kükreyen [erkek] fırtına ve tatlı [erkek] güneybatı rüzgarı, saf [dişi] pınar ve güçlü [erkek] okyanus. Hepsinin mitolojisi, antik dillerin *verbis* (fiiller) ve *nominibus* (isimler) hazinesinde mevcuttur ve e n e s k i s ö z l ü k b ö y l e b i r t ı n l a y a n t a n r ı l a r b i r l i ğ i (...) idi."[1]

[1] "Über den Ursprung der Sprache," Werke (ed. Suphan), V, ss. 53-54. (Herder, Fichte ve Humboldt, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, (der. ve çev.) Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınları, Ankara: 2011, s. 28)

Romantikler Herder'in işaret ettiği yolu izlediler; Schelling de dilde, mitolojinin hala yaşayan, somut farklılıklar olarak ele aldığı şeyleri, biçimsel ve soyut ayrımlarda muhafaza eden "soluk bir mitoloji" görür.[2] Tam tamına zıt bir yol ise 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Adalbert Kuhn ve Max Müller'in giriştiği "karşılaştırmalı mitoloji" tarafından kat edilmiştir. Söz konusu okul mitolojik benzerlikleri dilbilimsel benzerliklere dayandırma şeklindeki yöntem ilkesini benimsediğinden, sözel kavramların mitsel olanlara olgusal önceliği onlara araştırma yordamlarının bulgusuymuş gibi göründü. Böylelikle mitoloji onlar için, dilin bir neticesi olarak belirdi. Tüm mitsel ifadelerin altında yatan "kök mecaz", ana karakteri soruşturulmak suretiyle anlaşılması gereken özsel bir sözel fenomen olarak değerlendirildi. Gösteren niteliğindeki terimlerin sahip olduğu eş-adlılığının ya da ses benzerliğinin bozulup mitsel fantezinin yolunun böyle açıldığı varsayıldı.

"Gelin, o halde insan türünün tarihinde zorunlu olarak ve gerçekten bir dönemin; günlük yaşamımızın dar ufkunun ötesine geçen tüm düşüncelerin mecazlar aracılığıyla ifade edilmek durumunda olduğu ve bu mecazların bugün bizim için oldukları şeylere yani salt uzlaşımsal ve geleneksel ifadelere henüz dönüşmediği, fakat yarı özgün karakterleriyle yarı değişikliğe uğratılmış karakterleriyle hissedilip anlaşıldığı bir dönemin bulunduğunu varsayalım. (...) Mecazi olarak ilk kez kullanılan herhangi bir sözcüğün, kendisini hakiki anlamından mecazi olana götüren adımlara işaret eden açık bir kavramlaştırma olmaksızın kullanıldığı her durumda mitoloji tehlikesi söz konusudur; ne zaman ki söz konusu adımlar unutulur ve yerlerine yapay adım-

[2] Schelling, "Einleitung in die Philosophie der Mythologie," Sämtliche Werke, 2. div., I, s. 52

lar konur, mitolojiye, ya da, diyebilirim ki, marazlı bir dile sahip oluruz, bu dil ister dinsel ister dünyevi ilgilere işaret etsin (...) Herkesçe mitoloji adıyla anılan şey aslında tüm dillerin şu veya bu zamanda içinden geçmeleri gereken çok daha genel bir evrenin bir parçasıdır."[3]

Bu birbirine zıt kuramlar arasında, dilin mitolojiye önceliği ya da mitolojinin dile önceliği arasındaki bu savaşta herhangi bir taraf lehine karara varmaya girişilmeden önce ana kavram olan mecaz dikkatli bir incelemeyi ve tanımı gerektirmektedir. Mecaz, dar anlamda; bir düşünce içeriğinin, 'ilkine' bir yönüyle benzeyen ya da bir şekilde onu andıran 'bir başkasının' adıyla bilinçli olarak gösterilmesi şeklinde alınabilir. Bu durumda mecaz hakiki bir "çeviri"dir; aralarında hüküm sürdüğü iki kavram sabit ve bağımsız anlamlardır; verili *terminus a quo* ile *terminus ad quem*[*] olarak ikisinin arasında birinden ötekine geçişi sağlayan, birinin anlamsal olarak diğerine vekalet ettiği kavramsal süreç vuku bulur. Bu kavramsal ve adsal vekaletin genel nedenlerine ilişkin bir soruşturma girişimi; özellikle de düşünme ve konuşmanın ilkel biçimlerinde bu tür mecazın olağanüstü geniş ve renkli kullanımını, yani, apaçık farklı nesnelerin böylesi bilinçli özdeşleştirilişini açıklamayı hedefleyen bir deneme bizi mitsel düşünce ve hissin özsel durumlarından birine geri götürür. Heinz Werner, mecazın kökenlerine ilişkin çalışmasında, bu özel mecaz türünün, yani bir fikrin bir diğeri üzerinden dolaylanmasının, büyüsel dünya görüşünden doğan, daha da özel olarak belli ad ve sözcük tabularından doğan oldukça kesin güdülere dayandığını varsayan yaklaşım lehine

---

[3] Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875), ss. 372-376.

[*] Lat. sırasıyla "başlangıç noktası" ve "bitiş noktası" -çn.

oldukça akla yatkın bir uslamlama sundu.[4] Ne var ki mecazın bu şekilde kullanımı her iki fikrin ve onların sözel eşleniklerinin halihazırda kesin nitelikler olarak verili olduğunu önceden varsayar; ancak bizatihi bu öğeler sözel olarak sabitlenmiş ve tanımlanmış iseler birbirleriyle değiş tokuş edilebilirler. Gereç olarak önceden bilinen bir söz varlığıyla iş gören böyle bir yer değişikliği ve ikame, mitsel kavramlaştırmaların olduğu kadar sözel kavramlaştırmaların da bizzat üretiminin koşulu olan hakiki "kökten mecaz"dan açıkça ayırt edilmelidir. Aslına bakılırsa, en ilkel sözel telaffuz bile belli bir bilişsel ya da duygusal deneyimin sese, yani deneyime yabancı, hatta onunla kıyaslanamaz bir ortam-araca dönüşümü gerektirir; tıpkı en basit mitsel biçimin bile ancak, belli bir izlenimi sıradan, gündelik ve dindışının alanından çıkarıp onu "kutsal"ın, mitsel-dinsel "anlam"ın katmanına yükselten bir dönüşüm sayesinde ortaya çıkabilmesi gibi. Bu salt bir nakilden öte gerçek bir μετάβασις είς ἄλλο γενος* işlemidir; hatta, o yalnızca başka bir kategoriye geçiş değil, aslında bizatihi kategorinin yaratımıdır.

Şimdi, mecazın bu iki tipinden hangisinin diğerini doğurduğu -konuşmadaki mecazi ifadelerin mitsel bakış açısı tarafından mı üretildiği ya da tersine mitsel bakış açısının doğup gelişmesinin ancak dilin zemininde mi olanaklı olduğu- sorulacak olursa şayet yukarıdaki mülahazalar göstermektedir ki bu soru gerçekte yanıltıcıdır. Çünkü, ilk elde, burada zamansal bir "öncelik" ve "sonralık" ilişkisini değil, fakat ayrı ayrı dilin ve mitin biçimleri arasındaki mantıksal ilişkiyi ele alıyoruz; biri-

---

[4] Heinz Werner, *Die Ursprünge der Metapher* (Leipzig: 1919), özellikle böl. 3, ss. 74 vd.

* Yun. *Metábasis eis állo génos,* "başka bir türe (veya kategoriye) doğru dönüşüm" -çn.

nin diğerini biçimlendirme ve belirleme şekliyle birlikte. Ancak bu belirleme yalnızca karşılıklı bir belirleme olarak ele alınabilir. Dil ve mit birbirleriyle, her ikisinin de ancak bağımsız öğeler olarak kademe kademe içinden çıktıkları, kökensel ve ayrışmaz bir bağıntı içerisinde dururlar. Onlar aynı ana kökten, aynı simgesel biçimlendirme dürtüsünden çıkan; aynı ana zihinsel etkinlikten, yalın duyusal deneyimin yoğunlaştırılması ve de yükseltilmesinden doğan iki farklı sürgündür. Konuşmanın kelimelerinde ve ilkel mitsel temsillerde aynı içsel süreç kemale erer: her ikisi de bir içsel gerilimin çözülmesidir, öznel dürtüler ve uyarımların nesnel biçimler ve figürlerde temsil edilişidir. Usener'in vurgulayarak söylediği gibi "Bir şeyin adı herhangi bir istenç edimiyle belirlenmez. İnsanlar, bir madeni parada yapılanın aksine, belli bir nesnenin göstergesi olarak piyasaya sürmek üzere rasgele bir ses-karmaşasını icat etmezler. Dış dünyada kendini sunan bir nesnenin neden olduğu tinsel heyecan onun adlandırılmasını sağlayacak vesileyi hem de araçları verir. Duyu izlenimleri, bir kendiliğin, kendisi-olmayanla karşılaşmasından elde ettiği şeylerdir ve bunların en canlıları doğal olarak sesli ifadeye çıkmak için çabalarlar; onlar konuşan halkın denediği bağımsız adlandırmaların temelleridir."[5]

İmdi bu doğuşun özellikleri "anlık tanrılar"ınkiyle tam tamına örtüşür. Benzer şekilde, dilsel ve mitsel mecazların ayrı ayrı anlamları, onlarda tecessüm eden tinsel güç doğru olarak anlaşılabilecek biçimde kendilerini açığa çıkartacaktır; bu da ancak onları ortak kökenlerine geri götürmemiz sayesinde mümkün olabilir. Onların taşıdıkları bu anlam ve gücü dilsel olanların olduğu kadar mitsel-dinsel tariflerin de tümünün altında yatan,

[5] Usener, *Götternamen*, s. 3.

duyu deneyiminin o "yeğinleştirilmesinde" aramamız gerekir.

Bir kez daha kuramsal ya da "çıkarımsal" kavramlaştırmanın sunduğu karşıtlıktan yola çıkarsak eğer, mantıksal (çıkarımsal) ve mitsel-dilsel kavramlaştırmanın gelişimlerinde ayrı ayrı izlemiş oldukları farklı yönlerin gerçekten de onların muhtelif sonuçlarında aynı açıklıkla görülebileceğini buluruz. İlki, gittikçe daha fazla sayıda ilişki içinde görerek genişlettiğimiz ve asli sınırlarının ötesine taşıdığımız bireysel, tekil bir algıyla başlar. Burada gerçekleştirilen entelektüel işlem sentetik bütünlemedir; tekil şeyin bütünle birleştirilmesi ve bütünde tamamlanmasıdır. Ne var ki, bütünle olan bu ilişki sonucunda bağımsız olgu somut kimliğini ve sınırını yitirmez. Fenomenlerin genel toplamına uyar, yine de bağımsız ve tekil bir şey olarak onlardan ayrı kalır. Bir bireysel algıyı diğerlerine bağlayan sürekli-genişler nitelikteki ilişki, onun diğerlerinde erimesine neden olmaz. Türün her bağımsız "örneği" türde "içerilir"; türün kendisi daha üst bir cinste "kapsanır"; ne var ki, bu, aynı zamanda, onların ayrı kaldıkları, çakışmadıkları anlamına da gelir. Bu temel ilişki, mantıkçıların kavramlar hiyerarşisini, cinsler ve türler arasında geçerli olan içerme ve kapsama düzenini göstermek için kullanmayı adet edindikleri şemada en kolay ve de en açık biçimde ifade edilir. Burada mantıksal tanımlamalar geometrik tanımlamalar gibi temsil edilirler; her kavramın kendisine ait belli bir "alan"ı vardır ve bununla diğer kavramsal bölgelerden ayırt edilir. Bu alanlar ne kadar üst üste gelirse gelsin, birbirlerini ne kadar örterse örtsün ya da ne kadar içe içe geçerse geçsin her biri kavramsal uzamda kendi kesin olarak sınırlanmış konumunda durmaya devam eder. Bir kavram tüm sentetik bütünleme ve genişlemelere karşın kendi bölgesini korur; içi-

ne gireceği yeni ilişkiler sınırlarının silinmesine neden olmaktan ziyade onların daha seçik olarak idrak edilmesini sağlar.

İmdi, eğer, tür ve cins aracılığıyla yürütülen bu mantıksal tefekkür biçimini mitsel ve dilsel tefekkürün ilkel biçimi ile karşılaştırırsak bu ikisinin bütünüyle farklı düşünce eğilimleri olduğunu anında görürüz. İlkinde sürekli-genişleyen algı ve fikir küreleri boyunca eş-merkezli bir genleşme vuku bulurken, mitsel tasavvura ise tam olarak zıt bir hareketin yol açtığını gözlemleriz. Mitsel tasavvurda zihinsel bakış genişletilmektense sıkıştırılır; deyim yerindeyse, tekil bir noktaya damıtılır. Yalnızca bu damıtma işlemi sayesinde özel "anlam" vurgusunu taşıyacak olan tikel öz bulunup çıkartılır. Bütün ışık tek bir "anlam" odağında yoğunlaştırılır; bu arada sözel ve mitsel tefekkürün bu odak noktalarının dışında yatan her şey uygulamada görünmez kalır; dilsel ya da mitsel herhangi bir "işaretleyici" ile ikmal edilmediği için ve ikmal edilmediği sürece "fark edilmemiş" olarak kalır. Çıkarımsal tefekkür alanındaysa bir tür dağınık ışık hüküm sürer; bu açıklık ve aydınlık ne kadar genişlerse mantıksal çözümleme de o kadar ilerler. Ne var ki, mitsel ve dilsel tasavvura ait alanda o en kuvvetli ışığın çıktığı noktaların yanı sıra en derin karanlığa gömülmüş başka bölgeler de her zaman mevcuttur. Bazı algı içerikleri sözel-mitsel kuvvet merkezleri, anlam merkezleri haline gelirken, denilebilir ki anlam eşiğinin altında kalan başka içerikler de vardır. Bu olgu, yani, ilkel mitsel ve dilsel kavramların bu tip noktasal birimler oluşturması, onların daha öte niceliksel ayrımlara izin vermemesini izah eder. Mantıksal tefekkür, kavramların genişletilmesi işinde her zaman ihtiyat kaydıyla dikkate alınmalıdır; zira klasik kıyas mantığı nihayetinde kavramları bir araya getirme, sınıflandırma

ve birbirine eklemeye dönük kurallar dizgesinden başka bir şey değildir. Buna karşılık, dilde ve mitte cisimleşmiş olan fikirler genişleme olarak değil yeğinleşme olarak, nicel olarak değil nitel olarak ele alınmalıdır. Nicelik bütünüyle rasgele bir özelliğe, görece ilgisiz ve önemsiz bir veçheye indirgenir. İki mantıksal kavram *yakın cinsleri* olan bir sonraki daha yüksek kategoride kapsandığında, bu sokuldukları ilişkiye karşın kendi ayırt edici özelliklerini korurlar. Bununla birlikte, mitsel-dinsel düşüncede tam olarak karşıt eğilim hüküm sürer. Hatta burada 'özgül ayrımların dengelenmesi ve kaldırılması yasası' denilebilecek bir kanunun iş başında olduğunu görürüz. Bir bütünün her parçası bütünün kendisidir; türün her numunesi bütün türe eşdeğerdir. Parça bütünü ya da numune sınıfı temsil etmekle kalmaz; onlar ait oldukları bütünlükle özdeştirler; salt kuramsal düşünce için aracı yardımcılar olarak değil, fakat bütünün güç, anlam ve etkisini bilfiil içeren hakiki mevcudiyetler olarak. Burada, sözel olduğu kadar mitsel "mecaz"ın da ana ilkesi olarak adlandırılabilecek ilke kendini zorla anımsatır: *pars pro toto* ilkesi.* Bu ilkenin tüm mitsel düşünüşü yönettiği ve ona nüfuz ettiği bilinen bir olgudur. Her kim bir bütünün herhangi bir parçasını hakimiyeti altına aldıysa, bununla büyüsel anlamda o bütünün kendisi üzerinde iktidar elde etmiş olur. Söz konusu parçanın bütünün yapısı ve ahengi içerisinde ne anlam taşıdığı, hangi işlevi yerine getirdiği görece önemsizdir; şimdi ya da eskiden beri bütünün bir parçası olması, bütünle bağlantılı olması -bu bağlantı ne kadar sıradan olursa olsun-, yalnızca bu durum o daha büyük birimin tam anlamını ve gücünü ona ödünç vermeye yeter. Örneğin, bir kişinin bedeni üzerinde bü-

* Lat. "Bütünün yerine alınan parça". Bir şeyin belli bir bölümünün adıyla söz konusu şeyin bütününün temsil edildiği söz sanatı -çn.

yüsel bir hakimiyet kurmak için yalnızca onun kesilmiş tırnaklarını ya da saçlarını, tükürüğünü ya da dışkısını elde etmeye ihtiyaç vardır; hatta gölgesi, yansıması ya da ayak izleri de aynı amaca hizmet eder. Henüz daha Pythagorasçılar bedenin bıraktığı iz sahibinin zararına kullanılamasın diye kalktıktan sonra yatağı düzeltme buyruğuna riayet ederlerdi.[6] "Analoji büyüsü" olarak bilinen şey büyük ölçüde aynı temel yaklaşımdan çıkar; bu büyünün bizatihi doğası gösterir ki söz konusu kavram salt bir analoji değil fakat gerçek bir özdeşleşmedir. Örneğin, bir yağmur yağdırma töreni yağmuru çağırmak için yere su serpmekten oluşuyorsa ya da yağmur durdurma büyüsü suyun, üzerlerinde tıslayarak tükendiği kızgın taşlara dökülmesi ile yapılıyorsa[7] her iki tören de hakiki büyüsel anlamlarını yağmurun, burada kullanılan her bir su damlasında -temsil edilmesine değil yalnız- gerçekten mevcut olarak duyumsanmasına borçludur. Mitsel bir "güç" olarak yağmur, yağmurun "daimon"u bilfiil, bir bütün ve bölünmemiş olarak orada, serpiştirilen ya da buharlaşan sudadır, dolayısıyla da büyüsel denetime açık durumdadır.

Bütün ile parçaları arasında geçerli olan bu mistik ilişki aynı zamanda cins ile tür, tür ile onun muhtelif üyeleri arasında da söz konusudur. Burada da her form diğeriyle büsbütün kaynaşır; cins ya da tür üyelerinden biri tarafından temsil edilmez yalnızca, fakat onda yaşar ve de eyler. Eğer, totemci bir dünya kavrayışı altında, bir grup ya da kabile totemlerle örgütlenmiş, bireysel üyeleri de adlarını totem hayvanı veya bitkisinden alıyorsa bu hiçbir surette uzlaşımsal nitelikteki sözel ya da

---

[6] Jamblichos, *Protreptichos* s. 108, 3, alıntılanan yer: Deubner, *Magie und Religion* (Freiburg: 1922), s. 8.

[7] Bkz. Parkinson, *Thirty Years in the South Seas*, s. 7; alıntılanan yer: Werner, *Die Ursprünge der Metapher*, s. 56.

mitsel "nişanlar" aracılığıyla yapılan salt tesadüfi bir bölümleme değildir, fakat hakiki bir ortak öz meselesidir.[8] Diğer bakımlardan da mesela bir şey cinsten zerre kadar pay alsa dahi cins her zaman için onda bütünsel olarak mevcut ve bu şekilde etki eder görünür. Bitkilerin tanrısı ya da *daimon*u her bir ekin destesinde yaşar. Bu nedenledir ki, kadim fakat hâlâ yaygın bir kırsal adet son ekin destesinin tarlada bırakılmasını gerektirir; doğurganlık tanrısının bir sonraki yılın hasadını yetiştirecek olan gücü bu kalıntıda yoğunlaşır.[9] Meksika'da, Cora yerlilerinde mısır tanrısı her bir mısır sapında ve tanesinde tam ama hasredilmemiş olarak mevcut varsayılır. Meksika mısır tanrıçası Chicomecoatl bakireliğinde yeşil sap, yaşlılığında ise hasat edilmiş mısırdır; fakat aynı zamanda ayrı ayrı her bir mısır tanesi ve her bir hususi mısır yemeğidir de. Benzer şekilde, Coralarda belli çiçek türlerini temsil eden, fakat tek tek çiçekler nezdinde kendilerine hitap edilen muhtelif ilahlar vardır. Aynısı Coraların tüm *daimonsal* yaratıkları için de geçerlidir; ağustos böceği, cırcır böceği, çekirge ve armadillo gibi çok sayıda tikel şey basitçe birer bütün olarak görülür.[10] O halde, antik retorik isimler, mecazın önde gelen biçimlerinden biri olan 'parçanın bütünün yerine ikamesi' tutumunun -ya da tam tersi tutumunbir örneği iseler bu tip mecazın nasıl mitsel zihniyetin özsel bir tutumundan doğrudan doğruya çıktığını görmek kolay olur. Fakat mitsel düşünce için mecazda çıplak bir "ikameden", salt retorik bir söz sanatından çok

---

[8] Krş. benim çalışmam: *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig: 1922), ss. 16 vd.

[9] Krş. Mannhardt, Wald= *und Feldkulte*, 2. baskı (Berlin: 1904-1905), I, 212 vd.

[10] Bkz. Preuss'un şuradaki çalışması: *Globus*, Cilt 87, s. 381; krş. özellikle *Die Nayarit-Expedition*, Cilt I, ss. 47 vd.

daha fazlasının yattığı da eşit ölçüde açıktır; düşüncemizin bir sonraki adımında, daha önce sırf bir çeviri-yazı olarak görünen şey artık mitsel açıdan, hakiki ve doğrudan bir özdeşleştirme olarak kavranır.[11]

Genel olarak dilin mecazi işlevi olarak adlandırılan şeyi mitsel mecazın bu ana ilkesi ışığında, bir parça daha açık olarak kavrayıp anlayabiliriz. Quintilianus* bile bu işlevin dilin herhangi bir bölümünü oluşturmaktan ziyade insan konuşmasının bütününü yönettiğine ve ayırt ettiğine işaret etti; *paene quidquid loquimur figura est.*• Ne var ki durum gerçekten buysa -söz konusu genel anlamda alındığı takdirde mecaz, konuşmanın salt belli bir gelişimi değil, fakat onun özsel koşullarından

---

[11] Her imaj nesnesinin "doğasını", yani "ruh"unu ya da "daimon"unu cisimleştirdiğinden mitsel ve büyüsel düşünce için salt resim diye bir şeyin olmadığını göz önünde bulundurursak eğer bu daha açık biçimde geçerli hale gelir. Krş. örneğin, Budge, *Egyptian Magic*, s. 65: "Yukarıda, bir tanrının ya da bir *daimon*un adının, timsalinin ya da resminin, takan kişiyi koruyacak güce sahip bir muskaya dönüşebildiğine ve böyle bir gücün eğer ad, timsal ya da resim üzerinden silinmezse imal edildiği madde varlığını koruduğu müddetçe sürdüğüne değinildi. Ne var ki, Mısırlılar bir adım daha attılar ve herhangi bir adam, kadın ya da canlı varlığa ait figüre temsil ettiği varlığın ruhunu, niteliklerini ve de sıfatlarını aktarmanın olanaklı olduğuna inandılar. Tapınaktaki bir tanrı heykeli temsil ettiği tanrının ruhunu içinde barındırırdı ve en eski zamanlardan beri Mısır halkı her heykel ve figürün, kendi içinde mukim bir tine sahip olduğuna inanırdı." Aynı inanış tüm "ilkel" halklarda günümüze dek gelmiştir. Krş. sözgelimi, Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa" (bkz. yukarıdaki dipnot s. 83): "Fotoğraf kamerası ilk başta onlarda dehşet yaratan bir şeydi; her doğrultulduğunda yerliler dehşet çığlıkları arasında etrafa kaçışırlardı (…) Onların zihinlerinde *lisoka* (ruh) *chiwilili*ye ya da resme bağlaşık idi ve resmin fotoğrafik levhaya çıkartılması ruhsuz kalacak bedenin hastalığı ya da ölümü anlamına gelirdi." (ss. 89-90)

* Marcus Fabius Quintilianus (İS yaklaşık 35-100) Romalı retorikçi -çn.

• Lat. "Söylediğimiz hemen her şey bir rumuz/mecazdır" -çn.

biri olmak durumundaysa- o halde bu işlevi anlamaya dönük her çaba bizi bir kez daha sözel kavrayışın temel biçimine götürür. Böyle bir kavrayışın kökü, nihai olarak, her tekil sözel kavramı başlatan aynı yoğunlaşma sürecinde, verili duyu deneyimlerinin sıkıştırıldığı süreçte yatar. Bu türden bir yoğunlaşmanın muhtelif deneyimler sayesinde ve bir dizi çizgi boyunca vuku bulduğunu varsayarsak eğer (öyle ki iki farklı algısal karmaşa içsel manaları olarak -onlara anlamlarını veren- aynı tür "özü" ortaya çıkarabilsin) dilin kurabileceği ilk ve en sağlam bağlantıları tam da bu noktada aramamız gerekir; zira, nasıl ki adsız olan basitçe dilde hiçbir varoluşa sahip olmayıp bütünüyle karanlıkta kalmaya dönmüşse, aynı adı taşıyan şeyler de ne olurlarsa olsunlar mutlak olarak benzer gözükürler. Sözcük tarafından belirlenmiş veçhenin benzerliği söz konusu algılar arasındaki tüm diğer heterojenliklerin daha da gölgede kalmasına ve sonunda tamamen kaybolmasına neden olur. Burada yine, parça bütünün yerini gasp eder; aslında bizzat bütün haline gelir ve o olur. "Eşdeğerlik" ilkesi sayesinde, dolayımsız duyu algısında ya da mantıksal sınıflandırmanın bakış açısıyla tamamen farklı gözüken mevcudiyetlere, dilde benzerler olarak muamele edilebilir, öyle ki biri hakkında meydana getirilen her beyan diğerine de aktarılıp uygulanabilir. Preuss, karmaşık büyüsel düşünüşe dair bir betimlemesinde şöyle der: "Cora yerlisi, kelebekleri hayli abes kaçacak biçimde kuş sınıfında değerlendiriyorsa eğer, bu, nesnede dikkat ettiği tüm özelliklerin onun için bizim çözümsel, bilimsel bakış açımıza nazaran hayli farklı sınıflandığı ve ilişkilendiği anlamına gelir."[12] Ne var ki, bu ve bunun gibi diğer sınıflandırmalardaki apaçık gibi duran saçma-

[12] Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig: 1914), s. 10.

lık; söz konusu birincil kavramların oluşumuna dilin rehberlik ettiğini anladığımız anda gözden kaybolur. Eğer adda ve o halde "kuş"a ait sözel kavramda özsel karakteristik olarak vurgulanan öğenin "uçma" öğesi olduğunu varsayarsak, böylece bu uçma öğesi sayesinde ve onun dolayımıyla kelebek hakikaten kuşlar sınıfına dahil olur. Kendi dillerimiz de hâlâ durmadan türlere ve cinslere dair ampirik ve bilimsel kavramlarımızla çelişen bu tip sınıflandırmalar üretmektedir, sözgelimi "kelebek" [butterfly] (Felemenkçe botervlieg) göstereni kimi Cermen dillerinde "tereyağı-kuşu" [butter-bird] adıyla anılır. Ayrıca, aynı zamanda bunun gibi dilsel "mecaz"ların yeri geldiğinde mitsel mecazla nasıl bir etkileşime girdiği ve bunun sürekli-doğurgan kaynağı olup çıktığı da görülebilir. Önceden niteleyici kavramlaştırmalar ve niteleyici adlandırmalar için çıkış noktası vazifesi görmüş her karakteristik özellik şimdi bu adlarla gösterilen nesneleri kaynaştırmaya ve özdeşleştirmeye hizmet edebilir. Eğer şimşeğin görsel imgesi, dilce saptandığı haliyle "yılankavilik" izlenimi üzerinde yoğunlaştıysa bu durum şimşeğin bir yılan haline gelmesine neden olur; eğer güneş "göksel uçucu" olarak adlandırılırsa o bundan dolayı bir ok ya da bir kuş olarak gözükecektir; sözgelimi Mısır panteonunun güneş-tanrısı bir Şahin kafası ile temsil edilirdi. Çünkü bu düşünce alanında hiçbir soyut gösterim işlemi bulunmaz; her sözcük dolaysız olarak somut bir mitsel figüre, bir tanrı ya da bir *daimon*a dönüştürülür. Ne kadar muğlak olursa olsun her duyu izlenimi, dilde saptanacak ve tutulacak olursa bir tanrı fikri ve imlenişi için başlangıç noktası haline gelebilir. Usener'in adlarını sıraladığı Litvanya tanrıları arasında kar-tanrı Blizgulis ("parıldayan"), sığırlar tanrısı Baubes'in ("böğüren") hemen yanında yer alır; aynı zamanda bunlarla bağlantılı olarak

arıların tanrısı Birbullis'i ("vızlayan") ve deprem tanrısı Drebkulys'i ("Harman Dövücü") görürüz.[13] Bir "Böğüren Tanrı" bir kez bu anlamda kavrandığında mutlaka oldukça çeşitli kılıklarda idrak edilecektir; aslanın sesinde olduğu kadar fırtınanın kükreyişinde ve okyanusun gürleyişinde de doğal olarak ve doğrudan işitilir. Bu anlamda, mit dilden tekrar tekrar yeni bir anlam ve zenginlik elde eder; tıpkı dilin de mitten elde ettiği gibi. Ayrıca bu daimi etkileşim ve iç içe geçme, her ikisinin de kendisinden çıktığı ve basitçe farklı ifadelerini, tezahürlerini ve aşamalarını teşkil ettikleri zihinsel ilkenin birliğine tanıklık eder.

Yine de insan anlayışının ilerleyişi içerisinde, her ne kadar yakın ve de özselmiş gibi dursa da bu birleşme bile parçalanmaya ve çözünmeye başlar. Çünkü dil münhasıran mit alanına ait değildir; o kendi içinde, ta başlangıcından beri başka bir gücü, mantığın gücünü barındırır. Bu gücün aşama aşama ne denli devasa ölçülerde büyüdüğünü ve dil aracılığıyla çığırından çıktığını burada ortaya koymaya girişemeyiz. Ne var ki, söz konusu evrimin seyri içinde, sözcükler giderek daha çok salt kavramsal simgeler mevkiine indirgendiler. Ayrıca bu ayırma ve özgürleştirme sürecine bir başkası da eşlik etti. Sanat da dil gibi başlangıçta bütünüyle mitle sınırlanmıştı. Mit, dil ve sanat somut, bölünmemiş bir birlik halinde işe başladılar; bu birliğin tinsel yaratıcılığın birbirinden ayrı üçlüsüne çözünmesi ancak kademe kademe gerçekleşmiştir. Sonuç olarak, insan konuşmasının sözcüklerine bağışlanmış aynı mitsel canlandırma ve tecessüm ettirme işlevi başlangıçta imgelere, her tür sanatsal tasvire verilmişti. Özellikle büyüsel alanda, sözcük büyüsüne her yerde resim büyüsü eşlik eder.[14] İmge

[13] Usener, *Götternamen*, ss. 85 vd., 114.

[14] Daha fazla ayrıntı için *Philosophie der symbolishen Formen* yapıtımın

de bütünüyle temsili, özgül olarak "estetik" işlevini ancak mitsel bilincin onu çevrelediği büyü çemberi kırıldığında ve mitsel-büyüsel biçim olarak değil de özel bir ifade tipi olarak idrak edildiğinde elde eder.

Fakat, her ne kadar gerek dil gerekse sanat bu şekilde özgür hale geldilerse de ikisinin ideal ve tinsel birliği, mitsel düşünüşün teşkil ettiği ortak yerli topraklarından hareketle, daha üst bir düzeyde kendisini yeniden gösterdi. Eğer dil bir düşünce aracına, kavramların ve yargıların bir ifadesine dönüşecekse bu evrim ancak dolayımsız deneyimin bolluk ve doluluğundan vazgeçme pahasına elde edilebilir. Sonunda, bir zamanlar sahip olunan somut duyu ve his içeriğinden geriye kalan, çıplak bir iskeletten pek de fazlası değildir. Ama öte yandan, sözcüğün, kökensel yaratıcı gücünü korumakla kalmayıp aynı zamanda onu yenilediği tek bir entelektüel alan vardır; sözcük onun içerisinde bir tür sürekli yeniden doğuş, eşzamanlı olarak duyusal ve tinsel bir yeniden bedenlenme yaşar. Bu yenilenme dil, sanatsal bir ifade yolu haline geldiğinde elde edilir. Dil burada hayatın doluluğunu yeniden kazanır; fakat bu, artık mitsel olarak sınırlanan ve zincirlenen bir yaşam değil aksine estetik olarak özgürleşmiş bir yaşamdır. Şiirin bütün formları arasında lirik olanı bu ideal gelişimi en açık biçimde yansıtan formdur. Çünkü lirik şiir yalnızca, başlangıç itibarıyla mitsel güdülerde kök salmış değildir, ayrıca en yüksek ve en saf ürünlerinde bile bu bağlantıyı korur. En büyük lirik şairler, sözgelimi Hölderlin ya da Keats, mitsel seziş gücünün tüm yeğinliği ve nesnelleştirme gücüyle kendilerinde yeniden fışkırdığı kişilerdir. Ama bu nesnellik tüm maddi kısıtlamaları üzerinden atmıştır. Tin, dile ait sözcükte ya da mit-

---

ikinci cildine bkz. (özellikle ss. 54 vd.) [Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi* - II, (çev.) Miray Köktürk, Hece Yayınları, 2000]

sel imgede her ikisinin de denetimine girmeden yaşar. Şiirin ifade ettiği şey ne tanrıların ve *daimon*ların mitsel söz-resmidir, ne de soyut tanımlamaların ve ilişkilerin mantıksal hakikati. Şiirin dünyası, yanılsama ve fantezi dünyası olarak her ikisinden de ayrı durur; ama öte yandan saf his alanı sadece bu yanılsama kipi içerisinde ifadesini bulabilir; tam ve somut edimselleşmesine de ancak bununla erişebilir. Bir zamanlar insan zihninin karşısında katı gerçekçi güçler olarak çıkmış söz ve mitsel imge şimdi tüm gerçekliklerini ve etkilerini çıkarıp atmıştır; tinin, içerisinde engel ya da engelleme ile karşılaşmadan yürüyebileceği hafif, parlak bir *eter* haline gelmişlerdir. Bu özgürleşme, zihin, sözün ve imgenin duyusal biçimlerini bir yana attığı için değil, her ikisini de kendi organları olarak kullandığı için elde edilir; bu sayede zihin onların gerçekte oldukları şeyi idrak eder: meğer onlar zihnin kendi tezahürünün biçimlerinden başka bir şey değilmişler.

Dil ve Mit

Ernst Cassirer

Bu eserin ana kavramları dil ve mit. Hangisi daha önce ortaya çıkmış, aralarında nedensellik ilişkisi var mı? Eğer cevap olumluysa hangisi diğerinin nedeni? Yoksa aralarında bir tür karşılıklı nedensellik mi var? Ya da tümden başka bir seçenek: Her ikisi birlikte başka bir ortak kökten mi türemiş? Yahut tersten bakacak olursak ileriye doğru bir soru: Kökleri belirlendikten sonra bu ikisi hangi sonuçların nedeni?

20. yüzyılın ilk yarısının en etkin düşünürlerinden biri olan Cassirer insan kültürünün, dinsel tasavvurların, kavramlaştırmanın yanında, söz büyüsü ile mecazın gücünden hareket ediyor ve bu temel sorulara cevap arıyor.



ISBN : 978-605-9460-39-2



18 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap